

CONS.

# IL « GIULIANO L'APOSTATA » DI AUGUSTO ROSTAGNI

Atti dell'incontro di studio di Muzzano del 18 ottobre 1981  
raccolti e editi da Italo Lana



SUPPLEMENTO AL VOLUME 116 (1982)  
DEGLI ATTI DELL'ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI TORINO  
II. CLASSE DI SCIENZE MORALI, STORICHE E FILOLOGICHE

TORINO  
1983



Volume pubblicato con un contributo  
del Consiglio Nazionale delle Ricerche

Il 18 ottobre 1981 un gruppo di studiosi e di studenti di Torino e di altre Università si recò a Muzzano Biellese, dove Augusto Rostagni aveva la sua piccola casa di campagna, denominata « L'Antica », nella quale trascorreva ogni anno le vacanze estive e dove la morte lo aveva colto, improvvisa, vent'anni prima, il 21 agosto 1961.

Insieme ai familiari del Maestro dell'Università torinese volemmo, senza dare all'incontro alcun carattere di manifestazione ufficiale (questo il preciso desiderio del figlio, dottor Luigi), fermarci a riflettere criticamente su un'opera che spicca, singolare e unica, nell'ampio e pur molto vario panorama della produzione scientifica del Rostagni: il *Giuliano l'Apostata. Saggio critico con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate*, « Il pensiero greco », vol. 12, Torino, Fratelli Bocca Editori, 1920, pp. VIII-399.

La giornata di studio (il cui programma è pubblicato in fondo a questo volume) doveva essere presieduta dal collega padre Michele Pellegrino, ma l'infermità, che lo colpì pochi giorni prima dell'incontro, gli impedì di essere presente con noi e di introdurre le relazioni, come era sua intenzione, con un ricordo del magistero del Rostagni.

Qui si pubblicano le Relazioni presentate al Convegno, stese da Eugenio Corsini, Francesco Della Corte, Italo Lana, Piero Treves, studiosi formati tutti, in anni diversi, alla scuola torinese del Rostagni: ma insieme ad essi fu invitata a presentare una sua relazione anche una giovane collega dell'Università di Bari, Isabella Labriola, per segnare la continuità, in Italia, di un impegno critico che, nell'indagine su Giuliano, in qualche modo e misura dal Rostagni parte e al Rostagni si ricollega.

Alle Relazioni seguono, in questo volume, quattro comunicazioni che non poterono, per vari motivi, essere lette a Muzzano: ne sono autori Giorgio Barberi Squarotti, Giovanni Castelli, Augusto Guzzo, Nino Marinone.

Confidiamo che questi scritti, rivolti a lumeggiare sia la genesi, la natura, l'ambiente e i precedenti culturali nonché la cifra stilistica del libro del Rostagni sia alcuni aspetti importanti del pensiero e della politica di Giuliano nel quadro dei dibattiti del IV secolo d. C., possano essere considerati un effettivo contributo per i nostri studi, in una visione che serenamente accolga, in prospettiva unitaria, filologia e letteratura, pensiero politico e storia.

Gli Atti del Convegno vengono pubblicati come Supplemento agli Atti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia delle

Scienze di Torino, in segno di omaggio dell'Accademia verso il Rostagni, che ne fu socio e Presidente in carica al momento della morte.

Alle spese di stampa ha contribuito il Consiglio Nazionale delle Ricerche su proposta presentata al Comitato per le Scienze storiche, filosofiche e filologiche dal suo Presidente prof. Scevola Mariotti, al cui autorevole interessamento si è associato il prof. Franco Bolgiani.

Torino, 10 ottobre 1982.

ITALO LANA

## RELAZIONI



ITALO LANA

**Genesi e natura del «Giuliano l'Apostata»  
di Augusto Rostagni**

1. Per ciò che riguarda la genesi del *Giuliano* conviene anzitutto precisare che tra la stesura del libro e la sua pubblicazione intercorse un certo lasso di tempo (circa due anni). Il libro reca, in copertina e in frontespizio, la data del 1920 (l'«Avvertenza» dell'Autore è datata «dicembre 1919»): sappiamo, però, che l'opera uscì prima della fine del 1919<sup>1</sup>. Essa costituisce il volume dodicesimo della collana dei fratelli Bocca, editori in Torino, «Il pensiero greco», nella quale avevano visto la luce alcuni volumi del Fraccaroli (*Il Timeo*, *Il Sofista* e *L'uomo politico* di Platone), *Gli idilli* di Teocrito, dell'allievo del Fraccaroli, Angelo Taccone, *l'Empedocle* di Ettore Bignone, *Le orazioni* di Lisia, di Natale Vianello, *Le avventure di Cherea e Calliroe*, di Aristide Calderini, *l'Eraclito*, di Emilio Bodrero, *Le commedie* di Aristofane, di Ettore Romagnoli. Presso i fratelli Bocca, com'è noto, Gaetano De Sanctis pubblicava le sue opere.

Dall'«Esposizione dell'operosità scientifica e didattica» che il Rostagni stese in data 15 dicembre 1919 per la partecipazione al concorso di Letteratura greca del 1920, risulta che il libro fu «preparato negli anni 1916-1917»<sup>2</sup>. È ben comprensibile, date le difficoltà di ogni genere di quegli anni (periodo susseguente a Caporetto, fine della prima guerra mondiale, immediato dopoguerra) che ci fosse un ritardo nella pubblicazione (il volume che nella medesima collana de «Il pensiero greco» precede quello del Rostagni, cioè *l'Empedocle* del Bignone, uscì nel 1916); inoltre difficilmente il Rostagni avrebbe avuto agio di «preparare» il volume negli anni 1918 e 1919: infatti il 6 novembre 1917 fu chiamato alle armi, mentre era supplente di Materie letterarie nelle classi superiori del Ginnasio «Vittorio Alfieri» di Torino: rimase sotto le armi fino al 9 settembre 1919<sup>3</sup>: tutto ciò trova conferma specialmente nel

<sup>1</sup> V. la Relazione per il premio Gautieri (1917-1919) dell'Accademia delle Scienze di Torino, edita negli «Atti dell'Accad. delle Scienze di Torino», 1921, pp. 136-138 (riportata, per la parte riguardante l'*Orazione lirica* di G. Pasquali e il *Giuliano l'Apostata* del Rostagni in I. LANA, *Augusto Rostagni*, «Memorie dell'Accad. delle Scienze di Torino», 1962, pp. 45-46). Nella Relazione (presso LANA, p. 46) si legge: «... il saggio critico su Giuliano l'Apostata che Augusto Rostagni ha stampato nel 1919 in Torino con la data del 1920 pei tipi dei fratelli Bocca insieme con la traduzione delle operette politiche e satiriche di quell'imperatore».

<sup>2</sup> Il testo dell'«Esposizione» si trova, dattiloscritto, firmato di pugno del Rostagni, tra le carte Rostagni conservate in casa Rostagni. Ringrazio il dottor Luigi Rostagni per avermi consentito di accedere con ogni agio a tale documentazione.

<sup>3</sup> Per questi, e altri dati biografici, rinvio alla mia Memoria sul Rostagni, cit. qui sopra (n. 1).

«Cenno riassuntivo degli studii fatti e della carriera didattica percorsa»<sup>4</sup> che il Rostagni stese il 6 agosto 1920 per la partecipazione ad un altro concorso di Letteratura greca:

entrambi i volumi<sup>5</sup> rimasero a lungo in sospenso, sia per difficoltà editoriali sia soprattutto per l'impedimento recatomi dal servizio militare.

Questa dichiarazione è indirettamente confermata dal fatto che la bibliografia utilizzata nel saggio critico su Giuliano (anteposto alla traduzione delle operette) non va oltre il 1917: travalicano questo limite soltanto due titoli, entrambi del 1918, ma si tratta di due citazioni che appaiono aggiunte posteriormente e non hanno incidenza sullo svolgimento del discorso critico<sup>6</sup>. Per altro il Rostagni non mostra di conoscere due libri su Giuliano, usciti uno a Losanna nel 1917 e l'altro a Londra nel 1919<sup>7</sup>.

2. Il *Giuliano* una volta pronto per la stampa rimase «a lungo in sospenso», secondo le dichiarazioni del suo autore, prima di essere mandato in tipografia; però la stampa, una volta deliberata, dovette procedere molto rapidamente, senza consentire ripensamenti all'autore, perché nel volume c'è qualche traccia della mancanza dell'ultima revisione: ciò appare, per esempio, dalla sistemazione delle note nei vari capitoli del saggio, ma soprattutto dall'assenza, nel saggio critico, di una adeguata motivazione dell'inclusione, fra i testi tradotti, dei resti del *Contro i Cristiani*. Infatti per un verso il Rostagni avverte di aver accolto nel libro «quei componimenti a cui attribuisco valore artistico» (pag. v), e per l'altro, nel saggio critico, non solo nel capitolo dedicato all'arte non parla del *Contro i Cristiani*, ma il cenno che ne fa nel capitolo terzo non ne esalta affatto i (supposti) meriti artistici, anzi, come giudizio complessivo sulle critiche di Giuliano al Cristianesimo, dopo avervi riconosciuto «freddo razionalismo», strettissimo «criticismo», bruscamente dice: «Sono cose caduche»<sup>8</sup>.

Un segno della consapevolezza che il Rostagni doveva avere di questa non risolta contraddizione interna al suo libro può vedersi nel testo della sua già ricordata «Esposizione dell'operosità scientifica» ecc., datata 15 dicembre

<sup>4</sup> Anche questo documento, manoscritto, tutto di pugno del Rostagni, è conservato tra le carte Rostagni.

<sup>5</sup> Si riferisce al *Giuliano* e a *Ibis*. *Storia di un poemetto greco*, «Contributi alla scienza dell'antichità» pubblicati da G. DE SANCTIS e L. PARETI, vol. III, Firenze 1920, pp. 123.

<sup>6</sup> A p. 65, n. 1 viene citato J. DEFERRARI, *The Classics and the greek writers of the Early Church: S. Basil*, «The Class. Journ.», 1918, pp. 579 ss.; a p. 80, n. 1 G. DE RUGGIERO, *Storia della Filosofia*, P. I (*La filosofia greca*), vol. II, Bari 1918.

<sup>7</sup> Si tratta di: CH. CLERC, *Un retour de l'hellénisme dans l'Antiquité: Julien l'Apostat*, Lausanne 1917; e di: E. J. MARTIN, *The Emperor Julian. An essay on his Relations with the Christian Religion*, London 1919.

<sup>8</sup> Citazioni tratte da p. 88 del *Giuliano*: il Rostagni riconosce tuttavia che le critiche giuliane «prendono luce, non tanto da un valore intrinseco, quanto dal guizzo di ironia e di sarcasmo che le avvampa».

1919, che nella sostanza, e spesso anche nella forma, coincide con l'*Avvertenza* al volume giuliano (anch'essa datata al dicembre 1919), ma non contiene la precisazione: « quei componimenti a cui attribuisco valore artistico ». Dal punto di vista dei criteri di valutazione dell'arte individuati dal Rostagni, in effetti il *Contro i Cristiani* non aveva titolo per venire incluso nel volume. Di ciò pare a me che si rendesse subito conto Zino Zini, che recensendo con molta simpatia il *Giuliano* del Rostagni<sup>9</sup>, scriveva:

La polemica [di Giuliano] contro i Cristiani non ha più che un interesse dottrinale. Forse avremmo preferito le due dissertazioni intorno al *Re Sole* e alla *Madre degli Dei*.

E questo è un modo garbato per dire che, nell'economia del libro, lo scritto anticristiano è pressoché fuori posto.

Ancora a riguardo della genesi del volume certo ci lusinga la tentazione di vedere, in una frase di p. 63 del *Giuliano*:

non c'è rivoluzione che introduca un ordine nuovo senza aperta violenza contro l'antico, se anche di questo tacitamente sugga le migliori virtù,

un'allusione a « L'Ordine Nuovo », fondato il 1º maggio 1919 a Torino da Togliatti, Terracini, Tasca e Gramsci, che era stato compagno di studi del Rostagni nella Facoltà di Lettere torinese<sup>10</sup>. Tuttavia l'affermazione riguardante la rivoluzione nel libro del Rostagni è così strettamente connessa con tutto il ragionamento sviluppato intorno alla cultura dei secoli tardi che sarebbe arrischiato pensarla suggerita dalla novità torinese del maggio 1919. È bensì vero che Gramsci usava spesso, nei suoi articoli di giornale, l'espressione « ordine nuovo » per designare la rivoluzione bolscevica, ma pare comunque altamente improbabile che il Rostagni, sotto le armi dal novembre 1917 e lontano per mesi da Torino, leggesse il torinese « Grido del Popolo »<sup>11</sup>.

3. I primi interessi scientifici del Rostagni sono tutti volti verso l'età alessandrina: evidentemente egli si era orientato così sia perché Gaetano De Sanctis in quegli anni, pur proseguendo nella redazione della *Storia dei Romani*, si occupava attivamente di storia ellenistica e i suoi allievi lo seguivano in tale direzione<sup>12</sup>, sia perché Angelo Taccone, il professore torinese di

<sup>9</sup> Sul quotidiano torinese « La Stampa » del 2 giugno 1920, p. 3. La citazione che segue è dalla seconda colonna. Sullo Zini, professore di filosofia in un liceo torinese, v. quanto scrive il DELLA CORTE, qui av., pp. 39-40, e la bibliografia ivi citata.

<sup>10</sup> V. nella citata mia Memoria sul Rostagni la seconda appendice: *Professori e studenti della Facoltà di Lettere e filosofia torinese nel 1911-12. Gli studi universitari del Rostagni*, pp. 51-54.

<sup>11</sup> V., p. es., le citazioni gramsciane in S. F. ROMANO, *Antonio Gramsci*, [Torino 1965], p. 744. Sul settimanale « L'Ordine Nuovo » v. ivi, pp. 278-289. Critiche di Gramsci a Rostagni, ma risalenti al periodo del carcere (precisamente al 1933) sono analizzate nella cit. mia Memoria, p. 59.

<sup>12</sup> Vedi I. LANA, *Gaetano De Sanctis e l'Accademia delle Scienze di Torino*, « Atti Acc. Sc. Torino », vol. 104 (1970), pp. 43 ss. dell'estratto. Nel 1920 nei « Contributi alla Scienza dell'Antichità » cit. sopra, n. 5, era annunciato come « di prossima pubblicazione » un volume di *Saggi ellenistici* del De Sanctis.

Letteratura greca del quale il Rostagni era allievo, stava preparando, proprio mentre il Rostagni incominciava gli studi universitari, la traduzione degli *Idilli* di Teocrito, che vide la luce nella medesima collana dei fratelli Bocca (come già s'è detto), l'anno stesso dello scoppio della guerra mondiale, nel 1914. La natura del rapporto del Rostagni con i suoi due professori torinesi è qualificata dal fatto che alcuni suoi scritti sono accolti negli Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino su proposta del De Sanctis<sup>13</sup> e dal fatto che il Taccone, concludendo l'avvertenza iniziale al volume teocriteo, ringrazia il « discepolo diletto » che lo aiutò nella correzione delle bozze e gli fornì utili osservazioni e si dichiara sicuro che il Rostagni sarà « chiamato nel campo degli studi nostri — se il giorno risponda alla radiosa aurora — ad alti destini »<sup>14</sup>.

La specificità delle ricerche del Rostagni, subito, in questo suo primo periodo, sta nel proposito di affrontare, attraverso i documenti, problemi molto ampi, prospettive globali, ricostruzioni di epoche e figure, con il ribaltamento di giudizi e di sistemazioni storico-critiche che si ritenevano ormai acquisite. E se, sul piano del metodo, è evidente la sua adesione alla rigorosa disciplina filologica del De Sanctis e se l'interesse per il tradurre e il volgarizzare gli deriva certo dal Taccone, alla cui scuola (anche se, come testimoniò G. V. Amoretti, suo condiscipolo, « sentì subito i limiti e le insufficienze dell'insegnamento del greco »<sup>15</sup>) si cimentò anche in traduzioni poetiche<sup>16</sup>, tutto suo, in rapporto ai maestri torinesi, è il programma — com'ebbe a scrivere egli stesso su « Atene e Roma », 1916, p. 257 — di

applicare allo studio delle letterature antiche quei metodi che si adoperano ormai largamente nella letteratura italiana e nelle letterature moderne e che derivano da un generale e imprescindibile rinnovamento del pensiero critico: rinnovamento il quale, movendo dal Vico e dal Foscolo, culmina in Francesco De Sanctis.

Si noti come questa dichiarazione programmatica, del 1916, non menzioni Benedetto Croce.

4. Ma per capire la genesi del *Giuliano*, conviene tentare di esplorare più in profondità gli intendimenti e gli interessi del Rostagni venticinquenne.

Tentiamo di portarci nel cuore dell'opera. Perché il Rostagni si volge proprio a Giuliano? Sarà veramente, com'egli stesso dichiara<sup>17</sup>, l'interesse per la letteratura greca, pagana e cristiana, del III e IV secolo che, spingendolo

<sup>13</sup> V. lo studio cit. nella n. precedente.

<sup>14</sup> L'avvertenza « a chi legge » è datata « novembre 1913 » (il Rostagni incominciava allora il suo terzo anno universitario). La citazione è a p. x.

<sup>15</sup> Testimonianza raccolta da I. LANA nella cit. « Memoria », p. 52.

<sup>16</sup> Com'è ricordato nella cit. « Memoria », tra le carte del Rostagni si conserva una sua traduzione in endecasillabi sciolti del *Ciclope* di Teocrito, riveduta con note e osservazioni a margine del Taccone.

<sup>17</sup> Nell'« Esposizione » ecc., citata sopra, n. 2.

a letture specifiche, gli fa scoprire l'eccellenza artistica di Giuliano? O avrà agito come stimolo, per lui, l'atteggiamento critico del Geffcken che nel 1914<sup>18</sup> affronta, in maniera che al Rostagni doveva apparire congeniale, l'intera personalità di Giuliano e ne mette in evidenza le contraddizioni? O forse l'interpretazione tutta « politica » di Giuliano, proposta dal Barbagallo nel 1912<sup>19</sup>, fa nascere per converso l'interpretazione « artistica » avanzata dal Rostagni?

Non ci è dato di rispondere a queste domande, e ad altre analoghe. Però il fatto che il Rostagni nella nota 1 di p. 224 del suo « Giuliano », a proposito di un passo dei *Cesari* segnali che esso « è imitato da A. FRANCE, *Thaïs* p. 206 » apre una spia nel mondo degli interessi culturali del giovane studioso. Dunque il Rostagni, mentre si occupava di Giuliano, contemporaneamente leggeva il France: e, si noti, nel suo libro non cita mai l'analisi di Giuliano fatta dal France in un articolo apposito, ristampato nella quarta serie de *La Vie littéraire* (Paris 1892) — il libro si trova tuttora nella biblioteca Rostagni — bensì cita, come abbiamo visto, un romanzo del France.

La letteratura francese, in particolare quella della fine dell'Ottocento, gli scrittori « decadenti », influirono nella scelta del tema giuliano e nella sua trattazione? Mentre per la prima opera del Rostagni, i *Poeti alessandrini*, è facile rispondere di sì<sup>20</sup>, per il *Giuliano* non abbiamo elementi sicuri per decidere: tuttavia la testimonianza di chi lo conosceva bene (in primo luogo il fratello Antonio) e lo frequentava in quegli anni, i suoi rapporti e la sua affinità con lo zio materno Augusto Gabinio innamorato della letteratura francese del suo tempo e bibliofilo, da cui il nipote Augusto derivò non solo il nome ma soprattutto l'amore per la letteratura francese (e l'ampia raccolta di classici francesi dello zio è tuttora nella biblioteca Rostagni) e a cui dedicò nel 1939 *Classicità e spirito moderno*<sup>21</sup>, cioè il volume che raccoglie i suoi scritti programmatici, inducono a rispondere di sì. In ogni caso credo che abbia ragione il La Penna ad affermare che in Giuliano « il Rostagni sembra aver riflesso qualche colore della sua umanità di quel tempo »<sup>22</sup>.

5. Nell'impegno scientifico del Rostagni le varie indagini tendono ad organizzarsi in volume: dalle ricerche, e attorno alle ricerche, sugli alessan-

<sup>18</sup> J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus*, « Das Erbe d. Alten », VIII, Leipzig 1914.

<sup>19</sup> C. BARBAGALLO, *Giuliano l'Apostata*, « Profili », 18, A. F. Formiggini, Genova 1912.

<sup>20</sup> Ricordiamo, a questo proposito, le autorevoli conclusioni dell'analisi di G. BARBERI SQUAROTTI, *La formazione del Rostagni nella cultura del primo Novecento*, in « Cinque studi su Augusto Rostagni », Lezioni A. Rostagni, vol. IX, Bottega d'Erasmo, Torino 1972, pp. 45-62.

<sup>21</sup> È il vol. XIX dei « Saggi » dell'Editore Einaudi di Torino.

<sup>22</sup> A. LA PENNA, *Augusto Rostagni*, nel vol. IV de « I critici » della collana « Letteratura italiana » diretta da G. GRANA, Milano [1969], p. 2571: questa pagina del LA PENNA può essere messa a fronte di due pagine della mia cit. « Memoria » sul Rostagni, pp. 41-43, in cui parlo « della biografia interiore, la sola che importi », del maestro torinese (le parole tra virgolette sono del ROSTAGNI, *Classicità e spirito moderno*, op. cit., p. 129).

drini, nascono i *Poeti alessandrini* (Torino, Bocca, 1916), con le loro otto appendici, delle quali una costituisce la sottotesi discussa con il De Sanctis all'esame di laurea; dai due studi su Pitagora e i Pitagorici, che partono dallo storico siciliano Timeo, si arriverà al *Verbo di Pitagora* (Torino, Bocca, 1924)<sup>23</sup>. Con il *Giuliano* — e con il contemporaneo libro sull'*Ibis* ovidiano — il primo ciclo dell'attività del Rostagni giunge a compimento e si chiude: ma intanto lo studioso aveva individuato una sua specifica e peculiare via e un suo personale terreno di ricerca nell'ambito delle dottrine estetiche degli antichi. Verso questo territorio era spinto dall'esigenza intrinseca e propriamente sua di applicare alla letteratura greca i medesimi metodi da tempo validi per le letterature moderne (ma non dimentichiamo che alla scuola del De Sanctis nei medesimi anni del Rostagni si formavano germanisti come G. A. Alfero, G. V. Amoretti, L. Vincenti; e un francesista come L. F. Benedetto dedicava al De Sanctis, proprio nel 1920, alla sua « dottrina serena » e « umanità generosa » il poderoso e dottissimo studio sul realismo storico di G. Flaubert intitolato *Le origini di « Salammô »*, Firenze 1920).

Il Rostagni voleva chiarire la specificità del modo proprio degli antichi di fare letteratura, di fare poesia, e, ancor più, di valutare l'opera poetica. I frequenti paralleli e le analogie che — conformemente al suo principio fondamentale di rinnovamento degli studi di filologia classica — nei *Poeti alessandrini* aveva individuato tra il movimento letterario del IV secolo a. C. e la condizione delle lettere italiane dopo la scomparsa di Dante, Petrarca e Boccaccio, o delle lettere francesi nel secolo XVIII<sup>24</sup>, e, nel *Giuliano*<sup>25</sup>, l'analogia tra le forme vive dell'arte dell'Umanesimo e del Rinascimento e quelle dei secoli dal I al IV d. C., quanto più gli apparivano validi tanto più imponevano che venisse definita la specificità del modo greco di intendere e fare poesia. In altre parole, il Rostagni, il quale si proponeva di radicare la vicenda delle lettere sul terreno solido della storia, capiva che stava correndo il rischio, per tener dietro alle analogie tra epoca ed epoca, tra civiltà e civiltà, di perdere di vista il carattere individuale di ogni vicenda storica.

Perciò nel 1922, due anni dopo aver pubblicato il *Giuliano*, concludendo la robusta ricerca su *Aristotele e l'aristotelismo nella storia dell'estetica antica*<sup>26</sup>, nata da quell'esigenza, ricordava (anzitutto a se stesso) che

nel rivivere l'Antico si richiedono assai più cautele di quante siano generalmente adoperate dai cultori di questa materia: e più che alle affinità, alle somiglianze, ai contatti dell'Antico con noi, conviene badare alle differenze, cercando di distinguere i limiti ch'esso incontrava, e che noi abbiamo superati<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Si veda la *Bibliografia degli scritti di A. R.*, nel vol. I degli *Scritti Minori* di A. R., pp. xv-LI.

<sup>24</sup> Rinvio in particolare alle pp. 13, 19, 23, 31-32: quest'ultima pagina può essere utilmente confrontata con la p. 91 del *Giuliano*.

<sup>25</sup> Si vedano le pp. 101-102 del *Giuliano*.

<sup>26</sup> Pubblicato negli « Studi ital. di Filologia classica », 1922, pp. 1-147 (= *Scritti Minori*, I. *Aesthetica*, pp. 76-237).

<sup>27</sup> Studio cit., p. 235.

Sul piano tecnico la via per queste nuove ricerche gli era parzialmente sgombrata dai due lavori pitagorici già ricordati; inoltre nel 1917 (o 1918, a Caserta, alla scuola allievi ufficiali, a contatto con Luigi Russo, anche lui sotto le armi e nella stessa caserma?) era avvenuto il suo vero incontro con Benedetto Croce, e precisamente con la *Teoria e storia della storiografia*, uscita allora. Da quel momento il suo interesse per l'estetica antica e la sua storia diviene preminente e resterà, per tutta la sua vita, uno degli aspetti qualificanti la sua personalità di studioso.

6. Il *Giuliano* è concepito dal Rostagni come *Saggio critico con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate*. Al primo posto sta il saggio critico, a cui si accompagnano le operette tradotte: se teniamo presente che il Taccone, nelle pagine « A chi legge » premesse al suo *Teocrito* già citato, edito nella medesima collana degli editori Bocca, scriveva:

per forza di cose [...] dovei rinunciare ad uno studio introduttivo su la vita, su l'arte, su la sopravvivenza di Teocrito<sup>28</sup>,

possiamo presumere che la decisione di porre, nel volume, in massima evidenza il saggio critico risalga esclusivamente al Rostagni.

Al saggio critico: « L'uomo e lo scrittore » tengono dietro i testi giuliane tradotti e commentati: la *Lettera al filosofo Temistio*, il *Messaggio al senato e al popolo di Atene*, i *Cesari o la festa dei Saturnali*, *Misopogone o il nemico della barba*, infine i resti del *Contro i Cristiani*. Chiudono il volume, in appendice, due studi: *Il pedagogo Mardonio e l'educazione di Giuliano*, e *Quando fu scritta la « lettera al filosofo Temistio »*? Il saggio critico, dopo brevi *Preliminari* (pp. 3-6), tratta: *Vita attiva e vita contemplativa. Il profilo dell'uomo* (pp. 7-53); *La coltura intellettuale* (pp. 54-89); *L'arte* (pp. 90-114).

Il saggio critico è caratterizzato da viva simpatia per Giuliano, ma è alieno da toni apologetici: si propone di ritrovare il vero Giuliano, e ritiene di poterlo riconoscere non nell'azione politica, ma negli scritti. Il dissidio, mai composto, tra vita attiva e vita contemplativa, la scarsa adesione di Giuliano alla realtà (« non è [intendi: Giuliano] affatto munito di senso storico »)<sup>29</sup>, portano l'azione politica del giovane principe al fallimento, perché egli, « creato imperatore, si abbandonò totalmente, schiettamente alla sua natura » (p. 51) che lo induceva a volere la « restaurazione intellettuale » (p. 3), « una completa restaurazione civile e religiosa » (p. 4). È così che « nel fallimento dell'imperatore ha le sue radici [...] l'originalità dello scrittore. Nella sua tragedia di uomo, nel suo conflitto coi tempi, noi siamo per ravvisare le intime ragioni della sua arte » (p. 6).

Ecco perché, come studioso di letteratura, il Rostagni non studia espressamente il fallimento dell'opera politica di Giuliano ma gli esiti artistici che

<sup>28</sup> Pag. VII.

<sup>29</sup> Pag. 48 (la spaziatura è dell'Autore).

questo fallimento ha avuto in alcuni scritti, quelli appunto che, tradotti, formano la seconda parte del volume. Con questi intendimenti il terzo e il quarto capitolo ricostruiscono la cultura di Giuliano e ne studiano l'arte: la cultura è condizionata dalla scuola, dall'anacronistica formazione che vi ricevevano i giovani su testi poetici e letterari nati in un mondo ormai lontano e impregnati di valori nei quali la società del IV secolo non credeva più; la cultura così intesa generava negli spiriti vacuità e superficialità. Giuliano trova il suo punto di forza non nella cultura razionalmente fondata, ma nella fede misticamente intesa: fede neoplatonica, naturalmente; Dio riconosciuto « non per mezzo della ragione ma in virtù dell'intuizione diretta » (p. 80), ambizione « di gettare le mani su quel frutto della Scienza di cui il Cristianesimo gli proibiva l'acquisto » (p. 86). Di qui « l'apostasia di Giuliano: un fatto essenzialmente mistico » (p. 86) di un giovane che proclamava, con tutta serietà: « Per la conoscenza di Dio volentieri io darei l'impero romano e quello dei barbari » (p. 87). Convinto del suo vero, Giuliano « ha escluso quello degli altri » (p. 88): nel combattere coi mezzi del razionalismo il Cristianesimo non ha raggiunto il livello dell'arte. L'arte è invece presente negli scritti giulianeî in cui è ravvisabile ironia e sarcasmo, nutriti « non tanto di pensieri puri, quanto di fedi e di passioni » (p. 89).

7. E veniamo dunque all'arte di Giuliano. Dove si colloca? Quando nasce? Come nasce?

Nella letteratura del quarto secolo dopo Cristo

la parte viva, se c'è, deve cercarsi [...] in quelle rare affermazioni in cui si interpretino — non già si nascondano o si eludano — le vere condizioni della società. Interpretare le condizioni della società vuol dire, in tal caso, calarsi con lo spirito nella contraddizione che abbiamo testé descritto: cogliere il significato di quel contrasto fra la teoria e la pratica, fra la forma e il contenuto; non fermarsi alla superficie, ma fare di quella superficialità stessa, onde sono guasti gli aspetti tutti della vita, l'idea o il tema dell'arte.

Il risultato estetico di questa operazione non può essere (a prescindere dalle varie tonalità) altro che *ironia*: ossia un'espressione nutrita di malcontento, di biasimo, di disgusto. E ironia è, in ultima analisi, la vera forma d'arte che i tempi consentono<sup>30</sup>.

Per il suo indirizzo fondamentale di vita,

lo scrittore che con maggiore efficacia, con schianto di spirito più preciso e profondo, seppe esprimere l'ironia del secolo, fu [...] Giuliano<sup>31</sup>.

E l'arte è raggiunta da Giuliano, perché in lui « vibra, tutto intero, l'uomo »<sup>32</sup>: con quest'affermazione, netta e recisa, termina il saggio critico.

In questa sintesi della letteratura tardoantica il Rostagni sacrifica il particolare e l'individuale alle esigenze del riconoscimento di un movimento

<sup>30</sup> Pagg. 93-94 (il corsivo è dell'Autore).

<sup>31</sup> Pag. 95.

<sup>32</sup> Pag. 114.

generale degli spiriti e delle lettere e della ricostruzione di un ambiente e di una temperie culturale. In questo quadro, delineato con questo proposito, non vi sono più differenze sostanziali tra scrittori pagani e scrittori cristiani, come non ve ne sono tra cristianesimo e neoplatonismo. La sintesi è stata operata in maniera brillante, ma l'intuizione che la sorregge non è a sua volta sostenuta da un'analisi puntuale dei dati storici e letterari.

La preponderanza attribuita nel saggio alle condizioni generali dell'età non consente al Rostagni di caratterizzare nei loro elementi di novità gli scrittori cristiani in quanto scrittori. Il saggio non fornisce documentazione, a questo riguardo: la tesi dell'autore è esposta e ribadita come sviluppo di un ragionamento, non come conclusione di analisi puntuali di testi. L'edificio è sì costruito, ma noi nulla sappiamo dello scavo delle fondamenta. Questo è, a mio giudizio, il limite dell'interpretazione globale del Rostagni: limite del quale, per altro, il Rostagni era consapevole. A p. 113 n. 1, a proposito dei *Cesari* di Giuliano scrive:

noi passiamo sui particolari dell'*esecuzione* [il corsivo è dell'Autore] che non è il nostro metodo [la spaziatura è mia]. E badiamo allo spirito da cui l'opera d'arte è animata.

È evidente che quest'impostazione del problema dell'arte con l'esaltazione dell'ironia ci porta « davvero in piena eresia crociana »<sup>33</sup>; e conferma l'esattezza dell'affermazione che una vera e propria influenza del Croce sul Rostagni è avvertibile solo a partire dagli scritti posteriori a quelli che ho definito del primo ciclo.

8. Non è compito di questa relazione situare il *Giuliano* del Rostagni nella storia degli studi giulianeî — a questo provvedono le relazioni dei colleghi Treves e Della Corte<sup>34</sup>; — mi limito a notare che l'approccio del Rostagni a Giuliano è di un tipo nuovo, rispetto alla storiografia precedente: i suoi riferimenti alla bibliografia, in particolare ai tre grossi tomi dell'opera di P. Allard, alla monografia di G. Negri e all'allora recentissimo volume del Geffcken, chiamano in causa i tre studiosi su singoli punti, ora assentendo ora dissentendo, mai, però, muovendo verso un confronto globale della propria tesi con le altrui. Assenso riceve il Bidez per i suoi studi giulianeî sino ad allora pubblicati, che non investivano però la personalità di Giuliano come scrittore. Rifiuto, invece, netto il Rostagni manifesta, ma sempre e

<sup>33</sup> Quest'asserzione, riferita al *Giuliano*, si legge nel saggio del BARBERI SQUAROTTI (cit. nella n. 20), p. 60. Del medesimo studioso si veda, naturalmente, in questo volume, la comunicazione alle pp. 77-84.

<sup>34</sup> In questo vol., pp. 19-34 e pp. 35-44. A questo riguardo poco giovano i due grossi volumi *L'Empereur Julien*. (I) *De l'histoire à la légende* (331-1715), (II) *De la légende au mythe* (*De Voltaire à nos jours*), Études rassemblées par R. BRAUN e J. RICHER, Paris 1978 e 1981: i contributi raccolti nei due volumi sono di valore vario. Al *Giuliano* del Rostagni sono dedicate nove righe nel vol. II, p. 104.

soltanto nelle note al saggio critico, sia della valutazione globale di Giuliano proposta dal Barbagallo nel suo noto profilo dell'imperatore<sup>35</sup> sia dell'interpretazione dei provvedimenti giulianeî contro i retori cristiani avanzata dal Piovano<sup>36</sup> come della valutazione dell'ironia giuliana del D'Alfonso<sup>37</sup>. Anche i giudizi che qua e là il Rostagni pronunzia non solo sulla traduzione ma anche sul saggio critico di E. Talbot<sup>38</sup> sono severi e, comunque, non prendono in considerazione la tesi di fondo dello studioso francese: e pur tuttavia l'attacco del secondo capitolo del saggio del Rostagni, così solenne:

L'anno 355 dell'era volgare, a' dì 6 di novembre, Flavio Claudio Giuliano, ecc.

sembra proprio ricalcato sull'attacco, egualmente solenne, del Talbot, proprio all'inizio del saggio premesso alla traduzione delle opere:

Le sixième jour de novembre, l'an 355 de l'ère chrétienne, etc.

9. Considerando nel suo complesso il quarantennio dell'attività di studioso del Rostagni, il *Giuliano* appare come un episodio, nella sua esperienza di studio. Come, a differenza degli altri volumi del Rostagni, non ebbe alle sue spalle lavori preparatori di tipo specifico, così non ebbe sviluppi, nel seguito degli anni, né mai il suo autore se ne servì per altri suoi scritti. L'esemplare del libro, che si conserva nella biblioteca Rostagni, non reca segni evidenti di essere stato preso in mano di frequente; scarsi vi sono i segni a matita marginali, due sole correzioni (non riguardanti la sostanza) nelle traduzioni, un'unica aggiunta nelle note. I testi stessi di Giuliano dal Rostagni non vengono citati nei suoi scritti successivi<sup>39</sup>. Ciò significa, mi pare, che l'esplorazione dei secoli tardi e della figura di Giuliano costituì davvero un episodio chiuso in se stesso, nella vicenda critica del Rostagni. Il quale vi ritornò soltanto quando elaborò l'edizione maggiore della *Storia della Letteratura latina*, uscita per i tipi dell'UTET in due volumi (I volume, 1949, II volume, 1952), ma in essa una delle acquisizioni critiche più nuove del saggio giuliano: l'affermazione che la letteratura cristiana « non è in sostanza diversa dalla contemporanea letteratura pagana »<sup>40</sup> è di fatto abbandonata, sulla base del convincimento

<sup>35</sup> Citato nella n. 19. Il giudizio del Rostagni è a p. 44, n. 1 del *Giuliano*.

<sup>36</sup> G. PIOVANO, *Giuliano l'Apostata e il monopolio della scuola*, Monza 1916 (cit. nel *Giuliano*, p. 71, n. 1).

<sup>37</sup> R. D'ALFONSO, *I retori nel secolo IV: Giuliano*, Imola 1900, pp. 137 (un esemplare dell'opera era posseduto dal Rostagni e si conserva, parzialmente intonso, nella sua biblioteca); quest'opera, e quella del Piovano cit. nella n. precedente, sono ignorate nei due voll. sulla fortuna di Giuliano citati nella n. 34.

<sup>38</sup> *Oeuvres complètes de l'Empereur Julien*. Traduction nouvelle [...] par EUGÈNE TALBOT, Paris 1863, pp. LXI-479.

<sup>39</sup> L'unica citazione di Giuliano presente nei tre voll. di *Scritti Minori* del Rostagni (nel vol. I, p. 7) riguarda scritti non inclusi nel *Giuliano*.

<sup>40</sup> *Giuliano*, p. 94.

che la letteratura cristiana antica « in massima non era neppur tanto diretta a fini letterari quanto determinata e dominata da interessi catechistici, teologici, dogmatici »<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Vol. II (1<sup>a</sup> ediz.), pp. 636-637 (= vol. III, 3<sup>a</sup> edizione, 1964, p. 355): e pur tuttavia questa asserzione mi pare difficilmente conciliabile con ciò che il Rostagni scriveva nella medesima opera, p. 657 del II vol., 1<sup>a</sup> ediz. (= pp. 390-391 del III vol., 3<sup>a</sup> ediz.).



PIERO TREVES

## Giuliano l'Apostata nella cultura italiana dell'Ottocento \*

Mediatore fra l'erudizione ortodossa del Tillemont e l'illuminismo storiografico-volterriano del Gibbon, alla tesi del secentista e all'antitesi del settecentista quasi contrapponendo, o consertando, la sintesi d'una dottrina intenzionalmente, od auspicatamente, iniziatica d'un secolo di restaurazione cattolica, il visconte di Chateaubriand disse di Giuliano l'Apostata, in una proposizione d'imparziale verità, « qu'il étoit païen de bonne foi »<sup>1</sup>. E questa formula, che all'una e all'altra parte avversa dovette parere a un tempo contraddittoria e convincente, forse inavvertitamente, o senza che l'avvertissero i frequenti critici e i non troppi lettori delle sue *Études historiques*, il Visconte pure trasmise per tutto il secolo scorso<sup>2</sup>. Anche a prescindere dagli echi molteplici nella poesia del classicismo e decadentismo ottocenteschi, per tutto il secolo, invero, si battagliò, massime in Francia e (di conseguenza o per imitazione) in Italia, sull'opera e la « buona fede » di Giuliano l'Apostata,

\* Per desiderio dell'amico Italo Lana, e per omaggio alla memoria del comune Maestro, oso raggiustare, ed ampliare, in queste pagine le poche cose che, sugli « antecedenti », o « i precursori », nostrali del *Giuliano* ebbi a dir nel convegno di Muzzano Biellese. Altro parecchio resta da fare, per certo: non foss'altro, uno spoglio sistematico di eventuali *belles-lettres*, od anche il giudizio e la eco del romanzo, tosto tradotto per i tipi di casa Treves, del Merezhkovski. Ma conveniva, forse, di raccogliere qui alcuni materiali poco o punto sfruttati dal Rostagni, anzi tutto a rimuovere l'inesatta impressione, che un lettore inesperto del *Giuliano* potrebbe derivarne, quasi abbia il solo Gaetano Negri trattato adeguatamente il problema. Del Negri, fra parentesi, tanto meno spetta a me di parlare, se non *per incidens* o di necessità, in quanto un saggio apposito ha apprestato il postumo rieditore dell'opera, Francesco della Corte (al cui scritto qui, perciò, si rimanda, chiedendo scusa di eventuali ripetizioni). Riduco ovviamente al minimo i riferimenti bibliografici, ma non posso esimermi dal lieto e grato obbligo di attestare il mio debito ai miei predecessori, *in primis* la memoria informatissima di I. LANA, *Augusto Rostagni* (in « Mem. Acc. Scienze Torino », cl. sc. morali, serie IV, n. 3, 1962) e i *Cinque studi su Augusto Rostagni* (Torino, Bottega d'Erasmus, 1972), spec. i saggi di L. ALFONSI, *Rostagni e Benedetto Croce* (pp. 27 sgg.) e di G. BÀRBERI SQUAROTTI, *La formazione del Rostagni nella cultura del primo Novecento* (pp. 45 sgg.). Ritengo, infine, tanto più non pur desiderabile, ma necessario l'impegno esegetico-critico, quanto più circolano sull'opera del Rostagni giudizi faziosi ed analisi ingiuste: le quali non permettono ai giovani, o giovanissimi, studiosi d'intenderne l'attività e di coglierne la grandezza. A questo proposito confido di essermi rigorosamente attenuto, nelle pagine che a tal fine e con tale animo oso affidare agli eventuali lettori.

<sup>1</sup> Cfr. CHATEAUBRIAND, *Études historiques* (dell'ed. Paris, Garnier, s.a., p. 243).

<sup>2</sup> Per la genesi compositiva, le fonti e la scarsa fortuna critica delle *Études*, cfr. l'esaurientissima trattazione di A. DOLLINGER, *Les Études historiques de Chateaubriand* (Paris, Les belles-lettres, 1932; nelle « Publ. Fac. Lettres de Strasbourg », deuxième série, vol. 8), pp. 70 sgg., 111 sgg.

sulla negatività o sulla positività del suo impegno politico e religioso, sull'attualità d'una resurrezione del paganesimo.

Non altrimenti dal secolo di Giuliano e di Simmaco, di Libanio e di Pretestato, d'Imerio e di Nicomaco, l'Ottocento credette alla possibile, anzi all'imminente, liquidazione o dissoluzione del cristianesimo cattolico-vaticanesco, nonché alla congiunta rinascita del paganesimo, nella cui generica denominazione variamente si assommavano positivismo e materialismo, parnassianesimo, classicismo e decadentismo. Sempre che non si rinnovasse da parte cattolica, o si tentasse di rinnovare, la crociata anti-classicistica od anti-culturale dell'estremismo patristico, la distruzione (anche, o soprattutto, scolastica) dei classici greco-latini e quindi « pagani », caldeggiata in ispecie dall'intransigenza, generosa ed ottusa, dell'*abbé* Gaume (e qua e là pure dal nostro classicissimo Tommaseo). Dunque un ritorno, quand'anche non interamente consapevole, alle posizioni, alle contrastate direttive « ufficiali », del IV secolo: non solo nella confessata realtà d'una matrice culturale comune (onde per formazione scolastico-ambientale né Ambrogio né Agostino od Eusebio e San Gerolamo differiscono punto dai loro congiunti, od antagonisti, amici e nemici della cerchia « pagana », siccome anche comprovano i non infrequenti « ritorni » dei cristiani al natio paganesimo), ma nell'ideologia, la quale, costantiniano-eusebiana al concilio di Nicea, nel virgilianismo « profetico » della Quarta Egloga e nella continuità d'un'unica storia, d'una provvidenziale parascève, confermata in perpetuo dal *credo*, altrettante rimase, o si riaffermò, nell'età della Restaurazione; nella rivendicazione dell'unità teologico-teleologica della storia dal solco di Romolo alla cattedra di Pietro, al « compenso » missionario per la bipartizione dell'Europa « riformata ».

Né di qui era difficile riaffermare, in un'estrema difesa del potere temporale dei Papi, l'universalismo pontificio di contro all'idea di nazione: quasi che l'Italia, pur non più oltre « giardin dell'Imperio », almeno potesse, o dovesse, ben lungi dall'ordinarsi a laico stato unitario, assurgere, e trasformarsi, in una sorta di monarchia ecclesiastica, dalla cultura latino-classicistica, epperò, sostanzialmente, « pagana ».

Non istupisce, pertanto, che nei paesi d'Europa dove più vigoreggiava la tradizione d'una cultura *lato sensu* cristiano-cattolica (in cui Victor Hugo inseriva la stessa Rivoluzione francese, il retaggio dell'89, il propagandato liberalismo della *monarchie selon la Charte* e della successiva Seconda Repubblica), il dibattito fra classicismo ed anti-classicismo (*à la Gaume*), fra lettere classiche e *paganà* (del che resta esempio memorabile, di memorabile saggezza ed equilibrio, Alessandro Manzoni), il medesimo concreto, cioè sostanzialmente politico-istituzionale, dibattito fra lo Stato e la Chiesa (od un eventuale compromesso, al modo, con i metodi e i propositi, del primo e del terzo Napoleone) suggerisse un ritorno allo studio di Giuliano l'Apostata, della legislazione scolastica d'un Imperatore che, mentre negava la scuola « neutra » e sostanzialmente rivendicava il primato, se non addirittura l'esclusività, della scuola pubblica, quest'ultima voleva, tuttavia, fosse una scuola

« religiosa », in cui s'identificavano l'istruzione e l'educazione, la pratica dell'apprendimento e l'edificazione delle anime.

Se i paesi germanico-nordici, e dunque « riformati », d'Europa dettero alla tematica un contributo di mera filologia o di mera poesia, siccome quelli nei quali il « problema » Giuliano l'Apostata non era, in verità, nonostante la parentesi transeunte del *Kulturkampf* bismarckiano, un problema attuale o reale, vigoreggiarono, invece, gli scritti sull'Apostata in Francia e in Italia.

In Francia tennero il campo del pari gli ortodossi, dal duca di Broglie all'Allard, e gli eterodossi o laicisti, dal Martha al Boissier, quand'anche alcuni fra questi lo tacciassero di « reazionarismo », come Renan, o ne assumessero una sorta di astratta difesa, tra il romantico, il letterario e il progressivo, Anatole France per esempio<sup>3</sup>.

Nulla, o quasi, dissero, o diedero, in Italia, fino ai dì nostri, gli intellettuali di parte cattolica, per la stessa loro sordità e arretratezza culturale, che fu la giovanile tragedia e l'arduo impegno critico di Gaetano De Sanctis<sup>4</sup>. Ma non tacquero i laici, risolti a leggere nella storia dell'Apostata la storia, analogica od allegorica, del nostro conflitto (ideologico-pratico-risorgimentale) fra lo Stato e la Chiesa, il cui Principe o pastore doveva essere, si voleva che fosse, manzonianamente, « Re delle preci », e nel cui, perduto ma costantemente rivendicato, potere temporale s'individuavano il motivo e momento precipuo della corruzione ecclesiastica, già manifesta nei pochi decenni del monarcato costantiniano e contro cui, pertanto, s'indirizzavano, ancor più o prima che alla resurrezione del paganesimo, le misure politico-legislative dell'Imperatore.

Quasi credessero tuttavia alla donazione di Costantino, ma con verità misurando il pressoché immediato distacco e divario tra l'*Ecclesia pressa* delle persecuzioni e l'*Ecclesia triumphans* (od *Ecclesia expansa*), protetta dai Cesari come suo braccio secolare, massime nella controversia (non meramente teologica) fra gli atanasiani e gli ariani, i nostrali del tardo Ottocento si foggiarono nell'Apostata uno strumento polemico o risguardarono da storici (naturalmente non ancora storici « puri », ma storici « politici » di stampa risorgimentale) all'opera sua, nel redigere le loro appassionate discettazioni sulle relazioni fra lo Stato e la Chiesa: un capitolo, dunque, l'impero di Giuliano, d'una storia tuttavia non conclusa con la Breccia di Porta Pia e la legge delle Guarentigie.

<sup>3</sup> L'articolo di A. FRANCE (nel IV vol. de *La vie littéraire*), uscito sul *Temps*, 12 avril 1891 (cfr. A. F., *Oeuvres complètes*, VII; Paris, Calmann-Lévy, 1926; pp. 618 sgg.; e cfr. p. 630, per l'accenno al Giuliano « reazionario » di Renan), nacque come recensione al capitolo sull'Apostata nella *Fin du paganisme* del Boissier: e non sfuggì a G. NEGRI, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*<sup>2</sup> (Milano, Hoepli, 1902), p. 476, n. 1 (e cfr. *ibid.*, p. 505). Per una eco dell'Apostata in un passo di *Tbaïs*, cfr. ROSTAGNI, *Giuliano*, p. 224, n. 1.

<sup>4</sup> Cfr. le lettere pubblicate da S. ACCAME, in « Riv. storia Chiesa in Italia », XXV (1971), p. 441; XXVI (1972), pp. 19 sgg., e quanto ebbi l'occasione di precisare all'inizio del mio saggio posidoniano, in *La filosofia greca e il diritto romano*, tomo I, Quaderno n. 221 dell'Acc. dei Lincei, 1976, pp. 29 sgg.



Né, quindi, stupisce che forse il maggiore, o il più impegnato, fra gli studiosi dell'Apostata, il milanese Gaetano Negri, il quale professavasi discepolo di Renan ed iniziato all'agnosticismo dalle sue *Études d'histoire religieuse*, osteggiasse in Senato, nel venticinquennio della Breccia, il progetto di legge, proposto dal governo Crispi e raccomandato dall'autorità e dall'eloquenza del Carducci, per istituire la solennità nazionale del XX Settembre. L'opposizione del Negri non si originava, in effetti, né da scarso patriottismo né da scarso « laicismo » — e tanto meno da scarso ossequio alla politica, e cavouriana e post-cavouriana, del « Libera Chiesa in libero Stato » e alla condotta della monarchia, aperta e ferma tutrice di Roma conquistata *intangibile*: « intangibile (chiosava e precisava il Carducci) in nome dell'Italia, della libertà, della scienza »<sup>5</sup>.

Il poligrafo lombardo guardava più alto e più oltre: guardava alla sostanziale modestia o meschinità dell'Italia, nei venticinqu'anni dalla Breccia all'avversata guerra d'Africa, all'ancora indimostrata capacità sua di tenere testa alla Chiesa, di contrapporsi, o sostituirsi, alla Chiesa nel campo suo proprio, quand'anche, o quanto più, i conservatori, gli stessi « forcaioli » lombardi, dei quali era *magna pars* appunto il Negri, inclinavano, se non alla rinunzia delle idealità risorgimentali e laicistiche, almeno a tenersi buona la Chiesa di Leone XIII e della (o nonostante la) *Rerum novarum*, utile « braccio secolare », essa, allo Stato nella sua politica reazionaria, nell'affrancarlo dalla *grande peur* del socialismo, avanti e dopo il '98, cui del pari soggiacevano il Negri persecutore del « professore socialista » Ettore Ciccotti e il Negri biografo dell'Apostata<sup>6</sup>.

Non erano, tuttavia, trascorsi molti anni dalla Breccia, quando, allievo reprobato dei Gesuiti, cui è pur probabile dovesse il meglio della sua, non punto spregevole, « cultura classica », il romano Pietro Cossa, presto convertitosi al « realismo », e tuttavia fedele alle presunte « anticaglie » del classicismo,

<sup>5</sup> Il discorso di G. CARDUCCI al Senato in *Opere*, ed. naz., XXVIII, pp. 217 sgg. (dov'è con deferenza cordiale espresso il dissenso profondo dal Negri, per la cui posizione, cfr. A. DEL VECCHIO VENEZIANI, *G.N.*; Roma, Formiggini, 1934; pp. 220-222; ma tutto il libro è mediocre, spec. il capitolo sul *Giuliano*, pp. 405-420). La frase conclusiva su « Roma *intangibile* » (p. 220), ch'era di re Umberto I, già ricorre nella perorazione del discorso *Lo studio di Bologna* (giugno 1888) (in *Opere*, VII, p. 202).

<sup>6</sup> Per la condotta del Negri durante il cosiddetto « caso Ciccotti » e la sua polemica con Filippo Turati, cfr. S. TIMPANARO, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*<sup>2</sup> (Pisa, Nistri-Lischi, 1969), p. 336. A. COEN, recensendo il *Giuliano* nell'*Arch. stor. ital.*, ser. V, t. XXVIII (1901), pp. 359-371, rimproverò garbatamente al Negri non soltanto di sostenere la tesi che il « divieto, imposto ai cristiani, d'insegnare le lettere nelle pubbliche scuole deve reputarsi... legittimo e immeritevole delle vive censure di cui è stato fatto segno da parte di tanti scrittori, antichi e moderni », ma, e soprattutto, di lasciarsi, « nel sostenere questa tesi, ...sfuggire qua e là qualche frase d'onde trappare che il suo pensiero si allarga oltre i confini del soggetto speciale di cui sta trattando » (p. 362, e n. 1). Scrisse, infatti, il N., non senza riferirsi esplicitamente alla legge del Waldeck-Rousseau e ripetendo quasi *ad litteram* le parole usate contro il Ciccotti nella polemica col Turati: « Il maestro o l'impiegato che, nella scuola o negli uffici, agisce con le parole o coi fatti contro lo Stato da cui riceve il mandato e lo stipendio dà uno spettacolo, checchè si dica, propriamente immorale. Lo Stato ha il diritto di non volere che questo avvenga » (*Giuliano*, p. 347).

irriso, in lui e nel conterraneo Giovagnoli e in altri letterati « romanisti » suoi pari, dal De Sanctis e dal Montefredini<sup>7</sup>, portava sulle scene il dramma di *Giuliano l'Apostata*, né si peritava di dedicarlo, asciutto asciutto ed enfatico insieme, « Ai Romani » (settembre 1876).

Inutile soffermarsi a trattar di quell'incòndito e macchinoso pasticcio che è il dramma del Cossa, non certo il migliore, e certo fra i meno « realistici » e « lirici » (o « borghesi »), ch'egli scrivesse, probabilmente ancor noto al Rostagni, in quanto edito a Torino per i tipi eleganti (e a quei tempi tuttavia popolari) del Casanova. Inutile disquisire sulla Musa « realista » o prosastica e « borghese » (e non « tragica », asseriva Pier Cocoluto-Ferrigni) dell'onesto drammaturgo romano, il recente centenario della cui morte (a Livorno, il 30 agosto 1881) è caduto (s'io non m'inganno) in totale oblio e nel più assoluto silenzio.

Ma, quali fossero, e comunque vi attingesse, le « fonti », donde il Cossa derivò la materia, l'informazione, sostanzialmente accurata e in qualche momento anche raffinata e dotta, del proprio lavoro, questo, in una storia, sia pur embrionale, del « tema » Giuliano l'Apostata si raccomanda positivamente, certo su un piano di critica ideologico-culturale e non di critica letteraria, per l'impegno a rivendicare un Giuliano avverso, più assai che al cristianesimo, alla (vera o presunta) degenerazione costantiniana e post-costantiniana della Chiesa; un Giuliano, se non propriamente filosemita, certo alienissimo dall'associarsi o permettere la persecuzione, prevalentemente ecclesiastica, degli Ebrei della Diaspora, ai quali, anzi, promette la ricostruzione del Tempio, l'anacronistica resurrezione di Gerusalemme: dunque, un Giuliano fautore della « tolleranza » per tutti i popoli e le confessioni dell'Impero, mentre avversa e combatte (né lo spettatore deve mancar di cogliere l'analogia) quello che i contemporanei del Cossa tuttavia chiamavano il potere temporale dei Papi.

Facile spigolare tra i versi, o pseudo-versi, del drammaturgo le « battute » attuali. Per es.: « Costantino v'avea fatto ricchi » (p. 21). E Giuliano dice del suo « buon zio » Costantino (una formula, tra parentesi, ben cògnita ad ogni lettore dell'Apostata), che massacrò la famiglia e « imperatore uccise / La grandezza di Roma », onde si meriterebbe il confronto con Nerone (forse a vantaggio di quest'ultimo, incapace « Di comperarsi a così bel mercato / L'apoteosi! Oggi vedremmo cinto / Dell'aureola de' santi il matricida »): « ma inalzava / Chiese, ed amico del novello culto / I vescovi arricchiva e

<sup>7</sup> Cfr. *L'Idea di Roma e la cultura italiana del secolo XIX* (1962), p. 215, n. 27. Credo di conoscere abbastanza bene la bibliografia sul Cossa per poterne desumere che non si è ancor trattato adeguatamente il problema ideologico-culturale della sua « romanità » — sia pur massonico-borghese —, che si raccorda, comunque, alla rinascita nostrale di Lucrezio (Trezza, Rapisardi, Giussani, Negri) e al romanzo storico dei Castellazzo e dei Giovagnoli, nel quale De Sanctis e Montefredini a gran torto videro un relitto di classicismo retrogrado, fra gesuitico e giobertiano. Più ancora importa, credo, individuare le « fonti » classiche, sulle quali Cossa lavorò i suoi drammi e Giovagnoli i suoi romanzi: per una funzione « democratica » della romanità (che non isfuggì al Gramsci).

i lor clienti, / Forse perché meglio apparisse al mondo / La povertà che insegna l'evangelio». Combattere i Persiani, sì, afferma Giuliano, anticipando le conclusioni storiche del Coen, a parziale o radicale critica del Negri<sup>8</sup>; ma solo per meglio poter volgersi, quindi, all'opera riformatrice.

La quale, tuttavia, per l'eroe del « romano » Cossa, anti-storicamente (cioè, altrimenti dal sentire *greco* dell'Imperatore, quale si afferma in più luoghi dei *Cesari* e d'altri suoi scritti, naturalmente non isfuggiti al Rostagni) innamorato di una Roma non mai veduta e sempre riverita e adorata, siccome quella che non conobbe le guerre di religione, nutrì « l'aquila da dieci / Secoli avvezza ai voli della gloria » (p. 57; e della frase non è da escludere per qualche modo si sovvenisse il Carducci nel finale della *Bicocca di San Giacomo*), si affigura nella resurrezione del- « l'altar della vittoria / Dalle sparse macerie, e fu riposto / A gloria di tua fama in Campidoglio » (p. 57). Dunque — né qui antistoricamente —, un Giuliano che precorre il Simmaco del *non potest uno itinere perveniri ad tam grande secretum* e veracemente si merita il cauto elogio di Prudenzio: *non perfidus orbi*. Un mondo pacificato da una sorta di riforma della religione, pagana o cristiana che sia, purché ugualitaria, libera e individuale, servita (alla Renan) *en esprit et en vérité*, affratellata, perciò, colla scienza e assisa, universalmente, sulla scomparsa o soppressione del clero: « Beata quell'età (esclama questo presunto persecutore...), in cui ciascuno / Sacerdote a se stesso, sull'altare / Del proprio cor migliore d'ogni incenso / Porrà l'opera buona, acciò s'innalzi / Eco del nostro mondo intorno a lui / Ch'è centro all'armonia dell'universo! / Sia Giove, Ieova o Mitra, importa poco. / Innanzi all'infinito il nome è nulla » (p. 89).

Una religione, dunque, non dissimile da quella degli « apostati » profesanti scientismo e classicismo, massime se lucreziano-epicureo, come il Trezza — ovvero dei neo-massoni, fra i quali sembra fosse ascritto anche il Cossa (almeno secondo l'avviso, e le contumelie, della *Civiltà cattolica*), né senza qualche involontaria anticipazione del carducciano discorso di San Marino. Sempre, ovviamente, a rivendicazione del « laicismo » e della « tolleranza », di cui davano ansa, esempio ed appiglio il mito e la tradizione di Roma, scaduti a mera filologia germanizzante e a sterile professionalismo presso i più di coloro cui la tutela di essa tradizione era istituzionalmente demandata — e non sapevano, invece, a chi affidarla, se alla Chiesa o alle logge, ma non, certo, ma non più oltre, alla scuola.

Nella scuola, infatti, troppo scarsa eco, nonostante la rispettata proibità degli insegnanti e l'impegno moltèplice di questi ultimi, trovarono anche gli storici delle relazioni fra la Chiesa e lo Stato, come il Malfatti e il Crivellucci.

<sup>8</sup> Cfr. COEN, *loc. cit.*, pp. 367-368. Il NEGRI (*Giuliano*, pp. 98, 102, e *passim*) non ha inteso nulla del *pothos* « orientale » non pur dell'Apostata, ma d'una lunga teoria d'imperatori, non ci ha visto una delle realtà, o dei tratti caratteristici, dell'Impero, almen da Germanico in poi; mentre è curioso che, forse per suggestione del Cossa (così, difatti, si conclude il dramma; ed è finale di più immediato e commovente effetto che la morte in battaglia), non escluda, se pur non affermi positivamente, la tesi dell'attentato « cristiano », di cui l'Apostata sarebbe rimasto vittima (cfr. pp. 109 sgg.).

Pressoché muto sull'Apostata il primo<sup>9</sup>, ma impegnato, il secondo, a difendere la legislazione scolastica di Giuliano (e tanto più, quindi, stupisce non l'abbia citato il Rostagni), anche contro verità, cioè attribuendo all'Imperatore un programma assai più rigido e sostanzialmente persecutorio che in realtà non intendesse adottare.

Questo programma pseudo-oltranzista dell'Apostata parve, tuttavia, al Crivellucci ancor sempre più liberale che non fosse la pratica dei contemporanei Stati europei. « Egli ebbe solo il torto di credere inseparabile l'istruzione dall'educazione, anzi veramente l'educazione morale dall'educazione religiosa » (ch'è probabile il Crivellucci non desiderasse in alcun modo fosse insegnata nelle scuole di Stato; con esse, anzi, non compatibile in alcun modo). « E gli si può fare un gran carico di ciò quando oggi sono così pochi quelli che credono possibile questa separazione? Ebbe il torto di destituire professori, convinto che chi non crede in una religione non possa parlarne con rispetto e venerazione sincera. Non so se abbiamo più ragione noi di fare il contrario, d'imporre cioè ai maestri d'insegnare dottrine alle quali essi non credono. Intendo che i tempi e gli uomini sono cambiati da allora a oggi. Ma questa differenza è a danno o a vantaggio di Giuliano? ».

Al quale il Crivellucci, comunque, fa merito di non voler adoperare contro i cristiani, né contro i sudditi dell'Impero, « quella forza della quale egli disponeva in modo illimitato e assoluto e mantenere sostanzialmente in vigore il principio della libertà di religione ». Parole d'alta e generosa temperanza morale, significativamente profferite poco avanti l' Dreyfus e lo scandalo del « professore socialista »: parole che addimostrano come questi nostri ignorati o dimenticati maestri dell'ultimo Ottocento pur sapessero conservare, in virtù delle loro stesse battaglie od eredità risorgimentali, un finissimo *ethos* della storia, ne avvertissero l'attualità e (pre-crocianamente) la « contemporaneità », nel rinnovarsi o ripetersi di analoghe problematiche.

Né meno alta temperanza morale, ch'è, poi, un tutt'uno col senso e l'osservanza della storia, mostrava conclusivamente il Crivellucci, quando, in polemica con le antistoriche pregiudiziali « ipotetiche » del duca di Broglie, a cui avviso Giuliano, se fosse ritornato dalla spedizione partica, « se fosse vissuto ancora qualche anno, sarebbe senza dubbio ricorso apertamente alla forza per abbattere il cristianesimo », replicava con superiore ironia e perfettissima verità (di fatto e di metodo): « via, giudichiamolo da ciò che fece o

<sup>9</sup> Cfr. B. Malfatti, *Imperatori e Papi ai tempi della signoria dei Franchi in Italia* (Milano, Hoepli, 1876), I, p. 79: « Tolto il breve governo di Giuliano, che non lasciò traccia di mutamenti dopo di sé... ». Cfr., invece, A. Crivellucci, *Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa*, I (Bologna, Zanichelli, 1886), pp. 238 sgg. Il meglio sul Crivellucci presso B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*<sup>3</sup> (Bari, Laterza, 1947), II, pp. 95-96; e G. Volpe, *Storici e maestri* (Firenze, Sansoni, 1967), pp. 31 sgg. Un'ultima eco del problema (la storia dell'Apostata come, o nella, storia delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa): C. Barbagallo, *Giuliano l'Apostata* (Roma, Formiggini, 1924; « Profili », N. 18), p. 25 — la tesi di fondo del cui « profilo » fu, peraltro, giustamente smantellata dal Rostagni, p. 44, n. 1.

non fece, e non da ciò che avrebbe fatto o non fatto se avesse vissuto qualche anno di più »<sup>10</sup>.

« Qualche anno di più »: e il Crivellucci avrebbe letto, è indubbiamente assai probabile che in effetti leggesse, conferma sostanziale del proprio giudizio sull'Apostata, quanto, a recensione del Negri, e nell'esperienza di lunghi e profondi studi suoi propri, disgraziatamente frustrati dalla temperie nemica in cui ammutolì, e poi distrutti per una severa disposizione testamentaria, scrisse un suo discepolo reale o ideale, comunque a lui, al suo mondo, alla sua problematica sempre fedelmente vicino; quanto, alle soglie del nuovo secolo, scrisse Achille Coen<sup>11</sup>.

Il nome del Coen, il quale mai non ricorre nelle pagine del Rostagni, è verosimile non fosse né troppo cògnito, né, comunque, popolare alla scuola di Gaetano De Sanctis.

Non credo l'amasse il De Sanctis, forse non immemore del voto negativo (suo e del Pais) al concorso torinese del 1900. Tale voto negativo il Coen motivò con osservazioni pertinentissime sulla « forma » letterario-compositiva degli scritti del candidato: maniera indiretta per avvertire con tutta verità come nell'opera sin allora fornita la filologia (belochiana) d'assai prevalesse sulla storiografia, né, dunque, il De Sanctis fosse riuscito ancora a raggiungere il piano della storia, sommettendo a quest'ultimo la funzionalità e finalità della ricerca erudita. È un problema, invero, che, mascherandolo dietro un reale o presunto difetto di stile, non disconobbe il De Sanctis medesimo, il quale della sua *Atthis*, per esempio, usava parlare come d'un libro « poco leggibile »: e poco leggibile appunto per l'aduggiante prevalere delle questioni tecnico-filologiche, per un proposito di compiutezza nei particolari e nelle minuzie, in cui è sommersa la problematica storiografica — e il filo del racconto, se non si perde, lo si deve tuttavia ricercare fra i detriti e le macerie.

Ma, indipendentemente da quanto poteva esserci di personale o di poco amichevole nei rapporti, o non-rapporti, fra il Coen e il De Sanctis, il quale salutò il prematuro commiato del collega dalla cattedra fiorentina con un messaggio ch'è mero attestato polemico di cortesia (e non rende giustizia né al Coen né alla situazione storiografica italiana sulle soglie del secondo decennio del secolo), il Coen, sia per l'indirizzo metodico toscano-neoguelfo che tuttavia (punto *scientificamente*, chiosò Beloch) con altissima dignità ed

<sup>10</sup> Cfr. CRIVELLUCCI, *op. cit.*, I, pp. 259-260, 266-267 (rispettivamente).

<sup>11</sup> Sul Coen, mi permetto di rinviare all'articolo nel *Dizionario biografico degli Italiani*, XXVI, pp. 619 sgg., dove ho pur citato (ciò che il Rostagni non poteva, naturalmente, conoscere) la lettera, coeva della recensione, al discepolo Gaetano Salvemini (cfr. G. SALVEMINI, *Carteggi*, I; Milano, Feltrinelli, 1968; pp. 182-185; da Firenze, 13 settembre 1901). Questi lavorava ad un articolo-recensione sull'Apostata, in margine al volume del Negri: che restò inedito — e sarebbe stato un vero *unicum* nell'attività storiografica e culturale d'un allievo del Vitelli e del Coen che pur non ebbe mai né conoscenza né interesse o passione per il Classico (e il mondo classico).

Il messaggio del De Sanctis per le onoranze al Coen, edito con altri molti nell'apposito opuscolo *A Achille Coen* (Firenze, 1911), ristampato in *Idea di Roma*, p. 250, n. 33.

autorità impersonava, sia per un'opera pressoché interamente dedicata alla storia imperiale, anzi alla storia « religiosa » dell'età imperiale, ch'era materia sostanzialmente, ideologicamente trascurata e dal Maestro e dalla sua scuola torinese (ond'è tanto più a rammaricare che per varii motivi d'ordine pratico quest'aspetto, e sia pur negativo, del magisterio desantisiano non abbia trovato una trattazione adeguata nel recente convegno di Roma, il dicembre 1981), era, dunque, alquanto, o del tutto, all'infuori della visuale dei tardo-belochiani, e forse già neo-idealisti, piemontesi.

Solo il Rostagni maturo, il Rostagni rivendicatore del Comparetti, dei suoi discepoli ed epigoni, fra i quali appunto il Coen, avrebbe potuto intenderne le guise storiografiche, simpatizzare o compassionare il silenzio cui si sentì, o fu, costretto. Avrebbe dalla memorabile recensione del Coen, significativamente affidata alle pagine, anch'esse per tradizione toscaneoguelfe, dell'*Archivio storico*, appreso a temperare i proprii consensi alla monografia del Negri (o ad acuire i dissensi). Avrebbe, soprattutto, compreso quant'era inutilmente limitativo, e sostanzialmente anti-storico, negare al suo eroe la positività dell'intrapresa (il senso della storia, anzi), o giudicarne alla stregua e nell'ambito dei venti mesi d'impero, quasi che tempo e spazio effettivamente restringano la positività dell'opera individua: quasi che, dall'altro canto, ai venti mesi del dominio non si affianchino i lunghi secoli della polemica, d'una battaglia variamente impegnata in suo nome, la « sproporzione », come si esprimeva, con qualche inesattezza terminologica, appunto il Coen, « tra la brevità del tempo in cui si svolse l'azione sua e la quantità e la varietà degli scritti composti intorno ad essa, dalla metà del secolo XVII ai nostri giorni »<sup>12</sup>.

Dunque, la « positività » dell'Apostata: e non perché l'Apostata fosse un genio strategico, siccome si piacque di affigurarlo un pur devoto e fedele discepolo del Coen, giustamente avversato, proprio su questo punto, dal Rostagni<sup>13</sup>; sì, e soltanto, perché si ravvisano, perché lo storico ravvisa, in Giuliano i problemi dell'età imperiale (e quelli altresì dell'età nostra): il problema delle relazioni romano-partiche (dal Negri stranamente ridotto a mera follia, ad *Angst* faustiana dell'Imperatore), cioè il problema del *rapport* fra occidentalismo ed orientalismo, il problema del divario e/o dell'unità culturale fra le due *partes* dell'ecumene romanizzata, fra le due sorgive d'una medesima civiltà, ora differenziate ora indifferenziate (in quanto l'Occidente latino dovette pur farsi greco per almeno i primi tre secoli dopo Cristo, e l'Oriente restò impermeabilmente greco, sebbene scrivessero in latino Ammiano di Antiochia, continuatore di Tacito, e un altro pagano *pervicacissimus*, il poeta di Roma, di Stilicone e dell'ara *Victoriae*, l'alessandrino Claudiano).

Appunto perché storico *lato sensu* della cultura (e di problemi religiosi,

<sup>12</sup> Cfr. COEN, *loc. cit.*, p. 359.

<sup>13</sup> Per la tesi « militare » del Barbagallo, confutata dal Rostagni, cfr. la nota 9. Per la fedeltà del Barbagallo al Coen, cfr. l'articolo polemico-occasionale (e davvero profetico, se alla cattedra fiorentina fu chiamato lo « scientifico », ma antisemita, Luigi Pareti), ristampato (dalle *Cronache letterarie*) in appendice al cit. opuscolo augurale.

mal dissociabili da quelli della cultura), non mero storico « politico » (e tanto meno « filologo »), il Coen era, avrebbe potuto e dovuto essere, forse il più diretto predecessore e il più immediato ispiratore del Rostagni, il quale dalla visuale della cultura, invero, e non propriamente della storia politica (o, per meglio dire, d'una storia che sostanzialmente era ormai « etico-politica ») mosse all'interpretazione di Giuliano, in un « Saggio critico » nel giudizio suo « conformato a quei medesimi principii con cui è composto altro mio libro di critica letteraria, i *Poeti alessandrini* ».

Quell'identificazione di critica letteraria e storia letteraria, che giustamente il Rostagni, severo autobiografo, definì l'aspetto più caratteristico e metodicamente più positivo e rilevante del suo magistero, era, peraltro, ancora lontana sia negli anni d'anteguerra, quando nacquero i *Poeti alessandrini*, sia negli anni di guerra, quando nacque il *Giuliano*. E le scorie del tempo, dell'ambiente fra decadentistico e dannunziano, tra piemontese e francesizzante, che pesano, come una pàtina e una malia, sui *Poeti alessandrini*, anche si avvertono, benché meno marcate e meno gravi, nelle pagine del *Giuliano*; in un certo abuso di enfasi, d'interrogativi, di esclamativi e di apostrofi, in una soverchia cura stilistica (la quale forse appanna la versione, affaticando e irrigidendo in una struttura di periodo fra isocratea e carducciana una prosa classica, bensì, ma scorrevole e converevole, né aliena da vocaboli realistici o addirittura volgari, massime nei *Cesari* e nel *Misopogone*). L'uomo, lo studioso, lo scrittore, lo storico direi che nel *Giuliano* si cercano, si rincorrono, si affiancano e talora si intrecciano, ma non si incontrano e non si fondono ancora.

Per un difetto d'approfondimento storico-ambientale, da un lato: e un probabile eccesso di « attualità », d'altro lato. E questo spiega, a parer mio, perché il *Giuliano*, come contributo all'intelligenza della *Spätantike*, del suo dramma, della sua problematica religiosa e culturale, restasse, nell'opera del Rostagni, un *unicum* senza domani (ma non senza suggestioni profonde per i giovani della sua scuola). Il Rostagni è, in effetti, ancora succube del pregiudizio, comune anche al De Sanctis ma non suo proprio, della retorica, vacuità ed illeggibilità della letteratura del IV secolo, massime se in lingua greca, quasi che, a prescindere dallo strano e singolare « miracolo » epico-letterario delle *Dionisiache* di Nonno, le pagine, o molte pagine, d'Imerio, di Temistio e di Libanio non serbino il segno e il proposito della « classicità », restino (ben oltre il valore di fonte o di tramite dei frammenti d'antichi scrittori) la rivendicazione d'un passato, del quale si sentivano fieri e figli, e tanto più sentivano vicino, caro e presente, quanto più lo vedevano minacciato e dai Cristiani e dai barbari; onde la *réaction païenne* si affigurava e diveniva per essi una scelta di civiltà, una battaglia animosamente impegnata contro il periclitare dell'Uomo, della sua greco-romana *paideia*, quand'era tuttavia assai remota la realtà d'una salvaguardia e trasmissione cristiana del Classico.

Di tutto questo tace il Rostagni, sostanzialmente; e in questo, perciò, il suo Saggio è manchevole, alquanto sfocato e poco storico. È, quasi diremmo,

d'un Rostagni « pre-crociano »: se l'eco del Croce si avverte più nella trattazione letteraria che nella ricostruzione propriamente storica. Ed è vero che non soltanto nel tempo l'*Estetica* (e i saggi che fino al *Breviario* ed oltre le fanno corona) anticipano l'*Istorica*; è vero che lo stesso De Sanctis delle felicissime, od infelicissime, polemiche *Per la scienza dell'antichità*, se, e sia pure con perspicacia singolarissima e, rispetto ai classicisti ed antichisti suoi colleghi, assai tempestiva, avverte, saluta, approva il fatto nuovo dell'idealismo, il Croce, però, cui egli mira è quasi unicamente, com'egli scrive in tutte lettere, « uno dei migliori nostri scrittori di estetica »<sup>14</sup>.

Ma è vero, altresì, che il De Sanctis segue ansioso, animoso e severamente critico, e non perciò, siccome la comune dei filologi, impartecipe o imper-suaso, la genesi, attraverso le varie memorie accademiche, di *Teoria e storia della storiografia*, siccome attestano le lettere che il 1912 si scambiano in materia De Sanctis e Croce<sup>15</sup>. Non par probabile, quindi, che di questa lettura crociana, di queste discussioni epistolari il Maestro non facesse consapevoli ed informati gli allievi, ch'egli presenta (o ne presenta i primi scritti) al Croce — e l'esempio del Croce e della *Critica* è presente, dirimente, in qualche maniera e misura fors'anche apotropaico, negli anni di guerra, quando il De Sanctis pensa a fondare una sua rivista di storia antica, a cui sollecita la collaborazione dell'assai esitante e parecchio impersuaso Rostagni. Prima, dunque, che negli ozi militari di Caserta Russo e Rostagni leggano, e criticamente postillino insieme, il volume recentissimo di *Teoria e storia della storiografia*: che per il De Sanctis, almeno sino alla fine degli anni torinesi, restò sempre il miglior testo e modello di propedeutica storica *in usum scholarum* (né, ovviamente, solo *scholarum*...) <sup>16</sup>.

Ferrabino si travaglia, in margine alla composizione dell'*Arato*, non

<sup>14</sup> Cfr. G. DE SANCTIS, *Scritti minori*, III (Roma, Ediz. Storia e Letteratura, 1972), p. 389. Nell'avvertenza proemiale a *Per la scienza dell'antichità*, 1909 (ora *ibid.*, p. 89), il De Sanctis tuttavia anche scriveva: « La storia, antica o moderna, richiede sì la interpretazione esatta dei documenti; ma è poi soprattutto, come bene ha ripetutamente insegnato tra noi Benedetto Croce, intuizione della realtà di vita che s'adombra dietro di essi ». E giustamente nota F. NATALE (in « Nuova riv. storica », XLII, 1958, p. 29, n. 2): « È, forse, l'unico ricordo esplicito della dottrina crociana nella storiografia del tempo, nell'ambito, si intende, della storia antica ». Ma il termine stesso « intuizione » (e sia pure « della realtà di vita ») riconduce più all'*Estetica* che all'*Istorica*.

<sup>15</sup> Il carteggio Croce-De Sanctis vedrà presto la luce, per mia cura e per gentile concessione di Alda Croce e di Silvio Accame, sulla *Nuova antologia*. Veggasi, frattanto, quanto scrisse l'ACCAME nella *Commemorazione di Gaetano De Sanctis nel primo centenario della nascita*, a cura dell'Accademia di Torino (Torino, 1972), pp. 15-16; e in *Praelectiones patavinae*, raccolte da F. Sartori (Roma, « L'Erma », 1972), pp. 14-15. Capitalissimo, poi, l'articolo di L. POLVERINI sulla rivista che non fu fatta (e le lettere di De Sanctis al Ferrabino e al Rostagni, con le responsive di questi ultimi), in « Annali Sc. Norm. Pisa », V (1975), pp. 421 sgg.

<sup>16</sup> Alla luce di questo materiale credo vadano corretti e anticipati nel tempo i rapporti, o gli studi, « crociani » del Rostagni (e degli altri discepoli torinesi del De Sanctis, che non fossero impervii all'*humanitas* e alle « novità » post-belochiane), quali ricostruirono, nei loro scritti già citati, I. LANA (spec., pp. 17-18) e L. ALFONSI (spec., pp. 28-33). Questi vorrebbe discendere addirittura all'inizio degli anni Venti, cioè a « *gli studi estetici* del Rostagni »...

già, o non precipuamente, malgrado il titolo del suo volume, sul problema ottocentistico-bismarckiano, caro al De Sanctis e al Beloch, dell'«unità nazionale nella Grecia antica», sì anzi sul problema, squisitamente idealistico-storiografico, del *rapport* fra biografia e storiografia, fra (diciamo col Meinecke) *Kausalität und Wert in der Geschichte*, fra l'individuo e la massa, fra il contingente o caduco dell'individuo e l'eterno della qualunque opera sua. E al problema della storia da scrivere di necessità si affianca il problema della storia da insegnare. Il problema dell'insegnamento della storia, quale il Ferrabino dibatte negli scritti coevi all'*Arato*, coincide tanto più necessariamente col problema della scuola, che è per il Rostagni un problema del suo eroe — e di se medesimo, del tempo e dell'ambiente in cui vive. Lo dibattono, infatti, in sede politico-pratica, massime nella sua Torino, gli adepti del pur mo' nato Partito Popolare Italiano, tra i quali fu tosto militante ed eminente il De Sanctis. Lo dibattono, in sede teorica, e nella speranza d'una prossima attuazione ministeriale (come, difatti, avverrà col Croce ministro nell'ultimo gabinetto Giolitti, di concerto, entro e fuor del governo, con i popolari), gl'idealisti e i cattolici.

Nel *Giuliano*, perciò, il Rostagni, se per un verso ama di raccordarsi a una sorta di tradizione filologica italiana, variamente, ma piuttosto vagamente, riscoperta negli anni, e nel clima polemico, della prima guerra mondiale (dove gli accenni eulogetici ad autori certo non «conformisti» per la erudizione professorale, quand'anche si chiamino Leopardi e Cesarotti), per altro verso cita, con elogio certo soverchio, epperò tanto più significativo, l'attualista De Ruggiero (cfr. pp. 30, e n. 1; 80, n. 1; 115, n. 1) — e, nel ricostruire il programma scolastico dell'Apostata, forse inavvertitamente od inintenzionalmente rive, ripresenta, il drammatico dibattito post-bellico tra i fautori della scuola *neutra* e i fautori della scuola «idealistica», della pedagogia gentiliana, della *paideia* come auto-educazione e, se così posso dire, come auto-religione.

Qualcosa in materia il Rostagni già poteva, d'altronde, ritrovare in una delle sue «fonti», nel volume, cordialmente ricordato, del Barbagallo — uscito poco innanzi la battaglia concorsuale in cui De Sanctis non esitò a farsi un merito d'essersi schierato solitariamente in favor suo<sup>17</sup>. Non istupisce, perciò,

<sup>17</sup> Cfr. C. BARBAGALLO, *Lo Stato e l'istruzione pubblica nell'Impero romano* (Catania, Battiato, 1911), pp. 258 sgg. (dove il B. esalta nell'Apostata l'avversare «con tutto lo sdegno della sua passione, ... quella che noi diciamo la scuola secondaria *neutra*, quella scuola, in cui, pur aspirandosi alla educazione morale e intellettuale dei giovani, non si formano né convinzioni, né sentimenti determinati circa la vita ed il mondo, quella scuola, in cui le discipline che si insegnano, gli autori che si illustrano hanno il più estrinseco valore formale, e non solo nessun valore scientifico, ma nessun valore, nessuna efficacia formativa»). Parole, a p. 259, dunque, in tutto conformi, nella loro stessa terminologia, alla pedagogia «idealistica» di Gentile, Lombardo-Radice, Codignola, Valgimigli, ecc.). E questo libro del Barbagallo è citato con elogio dal Rostagni, p. 70, n. 1.

Nella *Lettera a S. E. il Ministro della P. Istruzione* (Torino, Bona, 1912, p. 4) (quel rarissimo opuscolo che attende tuttavia la ristampa negli *Scritti minori*), G. DE SANCTIS ricorda con qualche compiacimento che il «sottoscritto ... cercò con ogni suo potere di far entrare nella terna di Pa-

che in una sua lettera al Gentile, non datata, ma facilmente databile tra il finire del '19 e l'inizio del 1920, Croce scrivesse, quasi consiglio, raccomandazione od impegno: « Uno dei libri importanti da recensire può essere quello di A. Rostagni, *Giuliano l'apostata*, che l'autore mi annunzia come pubblicato da Bocca. Nel caso, fallo acquistare dal Pintor; e preparamene la recensione pel prossimo fascicolo ».

La recensione (non mai raccolta), che uscì sulla *Critica* del 20 maggio 1920, resta uno dei contributi più validi fra i non molti che il Gentile marginalmente dedicò a cose « classiche ». Né, invero, il Gentile, seppure, tuttavia licealino, celebrasse in una rivistina sicula il genio greco e lo studio dell'Antico, questo ebbe il tempo e il modo di approfondire nella Pisa del D'Ancona e dello Jaja. Onde gli scritti, raccolti e non raccolti, massime le recensioni al *Socrate* dellò Zuccante e alla *Psyche* del Rohde (solo tardivamente rivelatagli dalla versione laterziana di Codignola e Oberdorfer), lo stesso opuscolo giovanile sullo *Stoicismo romano*, essenzialmente redatto per avvalersene come d'un « titolo » concorsuale di storia della filosofia antica (in cui era ferratissimo il suo pericoloso antagonista Aurelio Covotti; né il Gentile uscì, poi, troppo bene dalla polemica eraclitea col Bodrero), attestano, bensì, l'impegno, la quadratura filosofica, del Gentile, come già del suo maestro Spaventa, ma (come fu e dello Spaventa e di Antonio Labriola) anche tradiscono la troppo scarsa familiarità con i testi, l'impreparazione od incuria filologico-tecnica, un sostanziale manco d'interesse per una problematica storica alla quale era estraneo<sup>18</sup>.

Stupisce, perciò, che il Gentile ritenga « la seconda parte » dell'opera, cioè la versione commentata degli opuscoli di Giuliano, « di gran lunga la più importante »: non si avesse un po' l'impressione che solo grazie al volgarizzamento del Rostagni Gentile acquisti meno sommaria conoscenza di essi opuscoli. Ritene, tuttavia, « il ...Saggio critico, meritevole anch'esso d'ogni lode per la larga conoscenza e l'acuta indagine attraverso gli scritti e la storia di Giuliano », benché avverta con pienissima ragione che « oscilla forse [ed io direi: *senza* forse] tra il carattere storico propriamente detto e il biografico », cioè « tra la critica vera e propria e la psicologia ». Ma i due temi

dova il Barbagallo, seguace d'un indirizzo scientifico al tutto disforme da quello seguito da lui stesso e dagli altri Commissari ».

<sup>18</sup> Cfr. B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile* (Milano, Mondadori, 1981), pp. 601-602 (e cfr. p. 658) (né ho bisogno di rammentare che il Pintor era bibliotecario del Senato); G. GENTILE, in « *Critica* », XVIII (1920), pp. 171-177. Per un accenno ai pochi scritti « classici » del Gentile, cfr. *Idea di Roma*, p. 231, n. 11; ma il tema andrebbe approfondito e chiarito. È in effetti significativo che tranne Guido Calogero nessuno studioso di filosofia antica e/o di cose « classiche » sia uscito dalla scuola di Gentile e/o dall'« attualismo » (non qui diedero certo il meglio di sé neppure Omodeo e De Ruggiero, quantunque un'esperienza storico-politica molto impegnata abbia permesso a quest'ultimo di dettare per la « *Critica* » recensioni assai valide a libri di storia antica: Rostovtzeff, Ciccotti, De Sanctis, ecc.). Per il carattere « accademico-concorsuale » dell'opuscolo del Gentile sullo stoicismo romano (Trani, Vecchi, 1904), cfr. la lettera del CROCE in data 18 novembre 1903 (p. 157) e la risposta del GENTILE, in data 28 novembre (cfr. *Lettere a B. Croce*, II; Firenze, Sansoni, 1974; pp. 153-154).

sui quali più intesamente ed acutamente s'incentra la critica del Gentile sono indubbiamente validi, siccome quelli che costituiscono il punto debole del volume.

Tanto la distinzione, che il Rostagni istituisce in Giuliano, fra vita attiva e vita contemplativa, quanto la tesi dell'ironia credo reggano male a un'approfondita disamina. Perché vita contemplativa e vita attiva in Giuliano, quale fu, quale, cioè, gli eventi gli permisero, o gl'imposero, di essere, in realtà si compenetrano, s'intrecciano e pressoché s'identificano, appunto per aver egli trasceso, nelle responsabilità dell'impero, negli eventi dell'amministrazione, della politica e della guerra, ogni sua intima propensione ad essere, o a rimanere, il retore elegante, cui la sua educazione filosofico-letteraria pareva predestinarlo (non fosse che, nel suo sentire *greco*, nella sua devozione all'Ellenismo e nel proposito di restaurarne la normativa efficacia, *polis* e *paidensis* sono per lui un tutt'uno, come per Demostene, per Tucidide: per tutti gl'innamorati e i patiti dell'epitafio di Pericle). Anzi, laddove la distinzione fra vita attiva e vita contemplativa dal tardo Euripide dell'*Antiope* accompagna le meditazioni e le guise esistenziali dei Greci (siccome avrebbe chiarito negli anni Venti lo Jaeger migliore, non senza il significativo consenso del Croce)<sup>19</sup>; laddove ne soffrono i Greci in fase di filosofico-politica depoliticizzazione, dalla condanna platonica della poesia alla non-poesia di Menandro e più oltre (l'aveva ribadito il Rostagni medesimo nell'esemplare primo capitolo dei *Poeti alessandrini*), il problema neppure si pone più per Giuliano, per quanti, con lui, o prima e dopo di lui, si proponessero la restaurazione dell'Ellenismo o l'instaurazione dell'Umanesimo.

Né uno scrittore di tanta fede, un uomo di tanto ardimento, anche nel difendere nella pagina scritta il suo programma etico-politico-religioso, e sia pure in polemica con gl'imperiali suoi predecessori o con gl'immemori e fedifraghi suoi sudditi antiocheni, può, quindi, indulgere (come il Rostagni sostiene e il Gentile con tutta verità gli contesta) all'arte dell'*ironia*: in obbedienza al quale presupposto, o pregiudizio, parimenti contestatogli dal Gentile, il Rostagni neppure si pèrita di preferire ai *Cesari* il *Misopagone*.

Ora, i *Cesari* hanno ben altra *envergnure*, ben altra problematica, ben altro e più raro impegno, nel verdetto medesimo che Giuliano pronunzia su ciascheduno degl'imperatori, troppo al di sotto non pure del proprio compito (al che basterebbe, se mai, l'*apotheosis per saturam* dell'*Apocolocintosi* senecana, assai probabilmente rimasta ignota, nel suo scarso latino, all'Apostata), ma del paragone con Alessandro. Qui, dunque, l'Imperatore, si rifaccia o non si rifaccia ai *levissimi ex Graecis qui Parthorum quoque contra nomen Romanum gloriae favent* (ma non è per certo casuale la resurrezione di Timagene, l'alessandrino *felicitati urbis inimicus*, nelle storie di Ammiano Marcellino)<sup>20</sup>, con-

<sup>19</sup> Cfr. W. JAEGER, *Scripta minora* (Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1960), I, pp. 347 sgg. (in trad. ital., quale appendice alla versione dell'*Aristotele*<sup>4</sup>; Firenze, La Nuova Italia, 1968; pp. 559 sgg.); e la recensione di B. CROCE, *Conversazioni critiche*, IV (Bari, Laterza, 1932), pp. 13-14.

<sup>20</sup> Cfr. *Il mito di Alessandro* (1953), pp. 108 sgg., 124-126.

sideri attuale o perento il conflitto ideologico fra Alessandro e Roma, alla stregua del cosmocratore macedone tuttavia giudica e commisura la storia imperiale romana; e la ritiene, per difetto e colpe degli uomini, una storia inferiore, non fosse per eccezione illuminata dalla stoica virtù di Marco Aurelio. Come anteporre a quest'ultima σύγκρισις, a quest'estremo bilancio la pur leggiadra e garbata, e più spesso amara e delusa, rampogna del *Misopagone*: dove, altresì, l'ironia è sostanzialmente annullata dal dolente autobiografismo, dalla dipintura desolata del paganesimo negletto, del tempio di Apollo abbandonato, dei presunti fedeli avari od assenti?

Ma neppur qui è, propriamente, *ironia*. Né il Rostagni, così attento lettore, massime negli anni che vanno appunto dalla preparazione dei *Poeti alessandrini* alla pubblicazione del *Giuliano*, così attento lettore, dicevo, di Francesco de Sanctis, avrebbe dovuto dimenticarne l'austera sentenza — e applicarla, pertanto, al suo eroe: « Il comico muore sotto l'ira di Dante »<sup>21</sup>. Anche in Giuliano, come nell'Alighieri, è ira. Ma anche in Giuliano, come in Dante, è fede.

Perciò questo *Giuliano* del Rostagni, che *non* è, com'egli, soprattutto a fini accademico-concorsuali<sup>22</sup>, si riprometteva, un libro (*stricto sensu*) di storia (né storia etico-politica né storia letteraria), questa immagine appassionata, e talvolta addirittura decadentistica, d'un *païen de bonne foi*, riuscì e rimane (non per giocar di bisticcio, ma per restare nella temperie francesizzante, al Rostagni così vicina e cara e cognita) *un livre de bonne foy*. Abbia o non abbia aperto vie nuove alla rilettura e alla riscoperta dell'Apostata, esso è per noi tuttavia una vivida e valida confessione del suo Autore: il ritratto veridico, quand'anche forse non quello in cui più amiamo rispecchiarci, d'un Maestro, del *nostro* Maestro.

#### POSTILLA

Durante la redazione di queste note sui « precursori » del *Giuliano* di Augusto Rostagni confesso che tuttavia ignoravo il secondo volume collettaneo, a cura del « Groupe de recherches de Nice », *L'Empereur Julien. De la légende au mythe* (Paris, Les belles Lettres, 1981). Mentre mi piace di leggervi (p. 104), ad opera di Jean Bouffartigue, un alto elogio del Rostagni, soprattutto perché « il réagit contre la tendance à accentuer la dimension politique et militaire de Julien », tendenza propria e tipica del Barbagallo (*ibid.*, p. 104, n. 42, citato e confutato), provvedo ad avvertire con gratitudine che varii punti del mio saggio trovano, qui, ulteriore analisi e più precisa documentazione. Così, per esempio, Louise COHEN dedica (pp. 295-305) un'informata trattazione, quand'an he soverchiamente espositiva ed « esterna », a « Le Julien l'Apostat de Pietro Cossa » (ma è significativo, e un poco umiliante per noi, che a rinverdir la memoria del drammaturgo romano, nel centenario della sua morte, abbia unicamente provveduto una studiosa d'oltr'Alpe...). Così Jean RICHER (*ibid.*, pp. 129 sgg., 281-284 rispettivamente) rievoca la « Présence de Julien » sia « chez

<sup>21</sup> Cfr. F. DE SANCTIS, *Opere*, a cura di N. Gallo (Milano-Napoli, Ricciardi, 1961), p. 195 (e la nota del curatore sul Cossa, p. 1077, n. 3).

<sup>22</sup> Cfr. LANA, *op. cit.*, pp. 46-48 e spec. pp. 55-56.

Chateaubriand » sia « chez Anatole France », benché troppo poco, a mio credere, insista nella disamina delle *Études historiques*, e la riesumazione dei due articoli de *La vie littéraire* abbia sostanzialmente il carattere d'un riassunto (o di *excerpta*).

Più che un contributo alla storia degli studii su Giuliano l'Apostata, il volume credo, e mi auguro, sia, peraltro, da considerare come un contributo alla storia degli studii classici. Epperò acquista quasi il carattere d'una « novità » e il valore d'un felice avviamento a dissodare, per opera di dotti francesi, una terra incognita ancora. E questo, soprattutto, sarebbe piaciuto al Rostagni, al « francesizzante » Rostagni.

FRANCESCO DELLA CORTE

## «Giuliano l'Apostata» da Gaetano Negri ad Augusto Rostagni

«Non mancano davvero, né in Italia né fuori, le monografie, di vario carattere e pregio, sull'imperatore Giuliano». Così Augusto Rostagni incomincia l'«Avvertenza» al suo «Saggio critico», seguito dalla traduzione e dal commento di quei componimenti giulianeî, raccolti sotto la comune denominazione di «Operette politiche e satiriche»; saggio — aggiunge — «conformato a quei medesimi principi con cui è composto altro mio libro di critica letteraria i *Poeti alessandrini*».

Per chi sapeva intendere, era una secca risposta a G. Pasquali<sup>1</sup>, recensore dei *Poeti alessandrini* (avvolti da «nebbioline retorico-patetiche»), risposta che va inserita nella polemica in difesa della possibilità di «applicare allo studio delle letterature antiche quei metodi che si adoperano ormai largamente nella letteratura italiana e nelle letterature moderne e che derivano da un generale e imprescindibile rinnovamento del pensiero critico: rinnovamento il quale movendo dal Vico e dal Foscolo, culmina in Francesco De Sanctis»<sup>2</sup>.

Di là dalla polemica va subito detto, che, nonostante l'asserzione di continuità, sarebbe difficile trovare altre pagine che più si discostano dai *Poeti alessandrini*. Che cosa separava i due libri? Li separava la guerra divampata fra la pubblicazione dei *Poeti Alessandrini* (1916) e la stesura del «Giuliano» (1919). Mentre quelli, concepiti e scritti durante la frequenza dei corsi universitari, suonavano come una protesta contro l'accademismo, percorsi — com'erano — da una ventata di crepuscolarismo, il «Saggio critico» su Giuliano lasciava trapelare la nostalgia per l'università degli studi che aveva accolto e ispirato l'autore fino al 24 maggio 1915, quando la guerra era venuta a sconvolgere (e a volte persino a recidere) la vita di milioni di uomini.

La forzata, anche se non perigliosa, lontananza dalla città dei suoi studi dovette accrescere in lui sia il desiderio che il flagello cessasse, sia la volontà di rientrare in un ambiente a lui congeniale, in una Università di grandi tradizioni.

La Facoltà di Lettere dell'Università di Torino aveva sede allora in «contrada di Po», area adibita un tempo ai servizi di Corte; il palazzo apriva il suo ingresso carraio in una via semideserta, su cui si affacciavano caserme, di-

<sup>1</sup> G. PASQUALI, in «Atene e Roma», XIX, 1916, p. 91.

<sup>2</sup> A. ROSTAGNI, *Per una recensione*, in «Atene e Roma», XIX, 1916, p. 257.

stretto e accademia militare, maneggi per cavalcare. Di fronte alla scuola dei paggi e degli alfieri c'era la scuola di addestramento dei rincalzi che si sarebbero battuti sul fronte della scuola. Gli istruttori di queste reclute erano, durante l'ottocento, Boucheron e Vallauri.

Da tempo ormai si accedeva al cortile dalla porta che dà sui portici di via Po, arteria più praticata da mezzi di comunicazione e popolata di negozi.

Un punto d'incontro era la biblioteca della Facoltà; « un salone lungo e profondo, a cui si accedeva da un ampio salone, prendeva luce dalle alte finestre che davano sul secondo giro del porticato a colonne. La luce era pallida, malinconica. Le dorature dei vecchi libri nelle scaffalature avevano un luccicore discreto »<sup>3</sup>.

La discrezione era di casa: compostezza, dignitosità, riservatezza, si riversavano dai professori agli studenti che finivano per imitare il modello compassato di costume e di sorvegliato comportamento che veniva loro proposto più che imposto. Nel secondo decennio del secolo i professori non vestivano più lo *stiffeli*, che dava sussiego non meno della proclamata scientificità dell'insegnamento. Tuttavia la Facoltà torinese continuava ad essere la roccaforte del metodo storico, cioè dello scientismo positivistic. Letterati e filosofi trovavano un certo parallelismo fra il loro e l'insegnamento che Cesare Lombroso impartiva dalla sua cattedra alla Facoltà di Medicina (1876-1906), diffondendo quelle teorie che dominarono per decenni l'antropologia criminale. Rappresentante principe del positivismo materialistico, il Lombroso, suocero dello storico Guglielmo Ferrero, era ancora ricordato per le sue implicanze artistiche, grazie ai due saggi: *Genio e follia* (1864) e *Genio e degenerazione* (1898) che tanto erano stati discussi, ora esaltati ora derisi.

Entrando nel cortile d'Università si aveva a destra la Facoltà giuridica. Qui delle stesse idee era anche nella Facoltà di Giurisprudenza Achille Loria, che tenne fino al 1932 la cattedra di Economia politica, sempre ispirandosi con « aspetti deteriori e bizzarri » ai vecchi principi naturalistici<sup>4</sup>; lo era Gioele Solari, filosofo del diritto, il quale proprio dall'educazione positivistic ricavò « un nuovo senso di umanità, l'esigenza di organicità nei rapporti sociali »<sup>5</sup>. Altri luminari insegnavano nella « Università giuridica torinese » che aveva tre uomini europei, come Einaudi, Mosca e Ruffini<sup>6</sup>.

Volgendo invece sulla sinistra, c'era la Facoltà di Lettere. Qui la filosofia era professata dal positivista Erminio Iuvola, dal neokantiano Giovanni Vidari e da Annibale Pastore, che, prima dell'elettronica, tentava la pressoché impossibile costruzione di macchine logiche, lontane antenate dei nostri *computers*; si vantava di essere pastore non meno di nome che di fatto, dal momento che da ragazzo aveva pascolato « le vacche sulle rive del Sangone ».

<sup>3</sup> LALLA ROMANO, *Una giovinezza inventata*, Torino 1979, p. 156.

<sup>4</sup> A. GRAMSCI, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino 1958<sup>2</sup>, pp. 175 ss.

<sup>5</sup> G. SOLARI, *Il giovane Einaudi e il problema sociale*, in « Il ponte », V, 1949, p. 1024.

<sup>6</sup> P. GOBETTI, *Le università e la cultura. Torino*, in *Scritti politici*, Torino 1960, p. 911.

Se tutta l'Italia a cavallo tra il XIX e il XX secolo era positivista, più di ogni altra lo era la Facoltà torinese, che proclamava « la fede nella scienza, l'ansia della scientificità nella ricerca letteraria », cioè il metodo storico. Tale era rimasta la Facoltà fino allo scoppio della guerra. Tuttavia col passare degli anni e con la *routine* accademica la ricerca positivistica si era ridotta ad una impassibile, distaccata indagine « obiettiva », senza entusiasmo, senza più apporti individuali, senza personale intervento, in modo da non coinvolgere la sensibilità del critico; fu per questo che il metodo storico cominciò il suo declino; una tesi di laurea, quale i *Poeti alessandrini*, stava appunto a dimostrare come le idee *fin de siècle* apparissero ormai eccessivamente semplicistiche: che il metodo avesse già cominciato a mostrare le sue crepe, lo si era constatato non appena era salito sulla cattedra di letteratura italiana Arturo Graf, che, erudito scavatore di documenti del Medioevo e del Rinascimento, faceva soprattutto professione di poesia, per la quale ebbe facili consensi nel ristretto ambito cittadino, ma non raggiunse mai livelli nazionali; e oggi è, forse a torto, completamente dimenticato.

Con tutto riguardo vanno menzionati i filologi che uscirono dalla scuola del Renier: Vittorio Rossi, Giulio Bertoni, Santorre Debenedetti, Ferdinando Neri. Essi rientravano all'Università come maestri, dopo la prima guerra mondiale, stabilendo così una continuità di insegnamento, nel quale l'affinamento degli strumenti e le tecniche di un'indagine più sofisticata permettevano di distinguere la generazione dei discepoli da quella dei maestri. Tale continuità di « diadochi » costituiva un argomento di orgoglio per la città, che, privata del vanto di essere capitale, con Roma a 700 chilometri di distanza, respirava una certa quasi civettuola atmosfera di gozzaniano provincialismo. Nella città, che era all'avanguardia tecnologica, pioniera della rivoluzione industriale e conseguentemente nella rivoluzione sociale della classe operaia, l'industria editoriale lasciava la bottega dell'artigianato e si organizzava sotto potenti firme editoriali, soprattutto approntando dizionari divenuti famosi e collane di testi largamente diffuse nelle scuole. Trainate da questi successi librari, si erano imposte all'attenzione del pubblico due riviste, i cui direttori e collaboratori erano docenti della Facoltà. I due periodici filologici, l'uno di letteratura italiana, l'altro di classica, erano editi da Hermann Loescher, la cui vedova era andata sposa ad Arturo Graf. Presso Loescher sorgeva il duplice santuario della filologia rappresentato dal « Giornale storico della letteratura italiana », « organo e strumento massimo di quello che s'è convenuto dire metodo storico » e dalla consorella « Rivista di Filologia e di istruzione classica », che sarà diretta, dal 1923 in poi, da Gaetano De Sanctis e Augusto Rostagni<sup>7</sup>.

Sul fronte dell'antichistica la Facoltà risentiva dell'assenza di Giuseppe Fraccaroli, che vi aveva insegnato greco, e dopo il suo trasferimento a Pavia,

<sup>7</sup> E. GABBA (*Il secondo cinquantennio della Rivista di filologia e di istruzione classica*, in « Riv. filol. class. », C, 1972, p. 444) rivela che cinque anni prima il De Sanctis progettava una nuova rivista, ma la guerra ne sconsigliò la fondazione; il Rostagni avrebbe collaborato per la parte letteraria.

memore delle polemiche con gli scienziasti razionali torinesi, intraprese quella crociata degli estetizzanti contro il filologismo all'insegna dell'*Irrazionale nella letteratura* (1900).

Senza più Fraccaroli, all'orecchio di chi sceglieva l'indirizzo classico il nome che più di frequente risuonava, perché nella Facoltà insegnava fin dagli inizi del secolo, era il nome di Gaetano De Sanctis, che, di formazione romana, discepolo del Beloch e di famiglia rigidamente cattolica, si era agevolmente inserito nel congeniale tessuto di quell'*intelligencija* torinese<sup>8</sup> o neutralistica<sup>9</sup>, o pacifista, o con simpatie triplicistiche, che trovava il suo quotidiano sostegno sulle colonne del giornale del senatore Frassati, mentre riceveva il supporto editoriale, per la saggistica, dai positivisti e laici fratelli Bocca<sup>10</sup>. Nella sua recisa condanna dell'esagitato interventismo<sup>11</sup>, Gaetano De Sanctis, che disprezzava la destra nazionalista<sup>12</sup>, non lesinava i suoi strali neppure al materialismo storico di Guglielmo Ferrero, di Ettore Ciccotti e di Corrado Barbagallo; se è vero che il suo cattolicesimo lo induceva a negare valore ai lavori pionieristici di questi socio-storici dell'antichità, è altrettanto vero che soprattutto l'azzardato Ferrero, baciato in fronte da un salottiero successo, stava al marxismo come in quegli anni la pornografia di Guido da Verona all'eroticismo di D'Annunzio. Alla scuola di Gaetano De Sanctis, diretta o indiretta, si formarono decine di studiosi della scienza dell'antichità, un elenco dei quali troviamo in *Entaphbia Pozzi*<sup>13</sup>.

Fra i prodotti di questa scuola un posto d'onore, anche se apparentemente marginale, è da assegnare a Luigi Foscolo Benedetto, il cui giovanile saggio non a caso è dedicato a Gaetano De Sanctis: *Le origini di Salammô*<sup>14</sup>, una delle più rigorose *Quellenkritik*, che seguono Flaubert nei suoi cinque anni di caparbia fatica per ricostruire il mondo, anzi *la vie quotidienne*, dei Cartaginesi. Polibio, Diodoro Siculo, Strabone, Plinio il Vecchio, Appiano e altri storici

<sup>8</sup> A. MOMIGLIANO, *In memoria di G. De Sanctis*, in « Riv. stor. ital. », LXIX, 1957, pp. 177-195; invece M. Mazza (*Marxismo e storia antica. Note sulla storiografia marxista in Italia*, in « Studi storici », II, 1976, p. 103) parla di « filologismo pretestuosamente imparziale del cattolico-spiritualista Gaetano De Sanctis ».

<sup>9</sup> G. MASTROMARCO, *Il neutralismo di Pasquali e De Sanctis*, in « Quaderni di storia », III, 1976, pp. 115-137.

<sup>10</sup> I « fratelli Bocca », oltre a essere gli editori di G. De Sanctis, vantavano anche notevoli benemerenze presso gli antichisti, pubblicando traduzioni di Platone, la collezione « Il pensiero greco » e le prime opere del Rostagni (*Poeti alessandrini e Il verbo di Pitagora*) e di Aldo Ferrabino tutte in stile *décor*, con copertine orrende e infernali mostri stampati con inchiostro inverosimilmente nero su cartoncini candidamente bianchi. « Giuliano l'Apostata » trovò ospitalità proprio nella prestigiosa collana « Il pensiero greco ».

<sup>11</sup> S. ACCAME, *Gaetano De Sanctis fra cultura e politica. Esperienze di militanti cattolici a Torino 1919-1929*, Firenze 1975; A. MOMIGLIANO, *In memoria di Gaetano De Sanctis (1870-1957)*, in « Riv. stor. ital. », XIX, 1957, pp. 188-195 = *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 299-317.

<sup>12</sup> G. DE SANCTIS, *Per la scienza dell'antichità*, Torino 1909, pp. 231 ss.

<sup>13</sup> AA. VV., *Entaphbia. In memoria di Emilio Pozzi*, Torino 1913.

<sup>14</sup> L. F. BENEDETTO, *Le origini di Salammô. Studio sul realismo storico di Flaubert*, Firenze 1920.

sono stati interrogati in modo da ricostruire quella Cartagine *funditus* distrutta dai Romani.

Usciti nello stesso anno i due saggi su Salammò e su Giuliano l'Apostata, mostrano l'orma desantisiana e la medesima matrice di quella scuola della quale Luigi Foscolo Benedetto<sup>15</sup>, al suo ritorno a Torino (1951) per finirvi gli anni di insegnamento, tessé l'elogio in un'appassionata prolusione: *Ai tempi del metodo storico*, in cui ricordava i meriti di questa scuola e polemicamente la contrapponeva all'impressionismo tardo-romantico, alla faciloneria, alla superficialità, all'improvvisazione e all'approssimazione.

Ovviamente l'elogio non poteva estendersi né a Ettore Stampini, né ad Angelo Taccone, insegnanti che insistevano sugli aspetti normativi delle due lingue classiche. L'apporto del primo agli studi fu presso che vanificato dall'alto concetto che il docente aveva di sé, dall'ambizione divorante, e dal retrico nazionalismo sotto cui mascherava il suo conservatorismo. Faceva invece tenerezza lo sprovveduto infantilismo del secondo, che dal maestro Fraccaroli aveva contagiato la passione per tradurre in versi, ma con penosi e sconcertanti risultati. Di pregio era invece Luigi Valmaggi, di cui si usa ancor oggi l'edizioncina commentata degli *Annales* di Ennio. La sua conduzione del « Bollettino di filologia classica » è stata sempre onesta, corretta, informata; purtroppo limitata, com'era istituzionalmente, alle sole recensioni non poteva dare molto spazio alle fini osservazioni che il direttore sapeva muovere sul testo.

Al momento della stesura e pubblicazione del *Giuliano* il Rostagni non aveva incarichi universitari: era, come si direbbe oggi, un « non-strutturato ». Proprio per questo finiva paradossalmente per partecipare ad una vita culturale più viva, quella fuori dell'insegnamento accademico, vissuta da una schiera di liberi docenti esclusi dall'incarico (ben più difficile a ottenere che non oggiogiorno!); altri erano confinati in licei (quanto più prestigiosi allora!) o persino del tutto fuori dell'insegnamento, dediti alla pubblicistica o ad attività varie. Il primo di questi era un archeologo, poi giornalista, critico d'arte e pittore egli stesso, Enrico Thovez, che nel 1910 aveva messo in subbuglio il mondo delle lettere con il saggio *Il pastore, il gregge e la zampogna*. Muovendo alla ricerca di una poesia pura, respingendo gli aspetti deteriori della lirica italiana contemporanea per rifarsi alla schiettezza dei greci, finiva per incarnare l'ideale piemontesistico dal Baretti all'Alfieri, staffilatori di costumi degenerati.

Fra gli esclusi dal gruppo di pressione accademica emergeva il professore di filosofia del Liceo d'Azeglio, e libero docente di filosofia morale, Zino Zini<sup>16</sup>. Il suo prototipo ideale era costituito dal soldato di Lambessa, di cui parla

<sup>15</sup> L. F. BENEDETTO, *Uomini e tempi. Pagine varie di critica e storia*, Milano-Napoli 1953, pp. 21-38.

<sup>16</sup> G. BERGAMI, Prefazione a ZINO ZINI, *La tragedia del proletariato in Italia. Diario 1914-1926*, Milano 1972, pp. 142; 152; 165; 206; 268.

Tertulliano nel suo *De corona*<sup>17</sup>. Nutrito, come allora era d'uso, di letture classiche, definiva la dittatura incombente una « controrivoluzione sul modello di quella sillana »; paragonava il malcontento dei reduci ex-combattenti a quello dei Mamertini; ritrovava nell'Italia un'aria da basso Impero<sup>18</sup>. Assunse da ultimo lo spiacevole ruolo dell'irregolare, del vecchio stanco e sfiduciato, estraneo al mondo che gli viveva attorno; ma anche così ammutolito, con la sua veneranda candida chioma, era un monito per quanti lo avvicinavano<sup>19</sup>.

A Torino era anche approdato un allievo a Bologna dell'Acri e del Carducci, del Gandino e del Puntoni, un condiscipolo di Manara Valgimigli e di Renato Serra, Luigi Ambrosini. Aveva esordito con un saggio glottologico: *Alfredo Trombetti e l'unità d'origine del linguaggio* (Torino 1906). Dalla natia Fano, dagli studi universitari bolognesi, era passato a Torino col padre, provveditore agli Studi, al seguito di Giolitti di cui fu capo-ufficio-stampa nel gabinetto del 1921. Sopravvissuto al Serra, caduto in guerra, ne curò l'epistolario e ne conservò inediti, uno dei quali vide la luce su « Il Baretti »<sup>20</sup>.

Fu in questa temperie culturale che Augusto Rostagni giunse a Giuliano; e vi giunse attraverso due vie: la prima, forse puramente nominalistica, lo portò a separare l'Alessandrinismo dei suoi *Poeti Alessandrini* dall'Ellenismo; vocabolo di cui, se non inventore, come ebbe a dire Gaston Boissier<sup>21</sup>, certo divulgatore era stato Giuliano. La seconda via, indubbiamente un percorso più sommerso, lo condusse per i cammini della storia a intendere un personaggio imperiale a mezzo della lettura della sua opera letteraria.

Circa vent'anni prima, quasi nei medesimi anni, erano uscite due opere su questo personaggio, l'una di Paul Allard<sup>22</sup> e l'altra di Gaetano Negri<sup>23</sup>, che rinnovavano a distanza di un millennio e mezzo l'originaria deformazione storiografica, cominciata « sotto gli occhi dei contemporanei per opera di fautori ellenisti nell'un campo, di avversari cristiani dall'altro »<sup>24</sup>. Le simpatie del Rostagni vanno al « critico insigne » (p. 6) Negri, cui raramente si rinfacciano errori (p. 13 n. 2), mentre non si lesinano le lodi (p. 91 n. 1: « ciò è bene illustrato dal Negri »; p. 105 n. 1: « le esagerazioni... sono bene ribattute dal Negri »); al contrario più pesantemente giudicava l'Allard: aveva completamente frainteso brani, « traviato dalla falsa traduzione » (p. 18 n. 2); giudicava « superficialmente » (p. 75 n. 1), ecc. Benché il Rostagni non vo-

<sup>17</sup> F. ANTONICELLI, *Il soldato di Lambessa*, Roma 1956, pp. 111 s.

<sup>18</sup> Z. ZINI, *op. cit.*, pp. 206 ss.

<sup>19</sup> La bibliografia, purtroppo incompleta, raccolta da G. BERGAMI, *Zino Zini*, in « Belfagor », XXVII, 1972, pp. 702-703.

<sup>20</sup> R. SERRA, *Il concetto di storia [Partenza di un gruppo di soldati per la Libia]*, in « Il Baretti », IV, 1927, pp. 39-40.

<sup>21</sup> G. BOISSIER, *La fin du Paganisme*, Paris 1891, I, p. 111.

<sup>22</sup> P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, Paris 1900, 3 voll.

<sup>23</sup> G. NEGRI, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milano 1902.

<sup>24</sup> A. ROSTAGNI, *Giuliano... cit.*, p. 4.

lesse lasciarsi coinvolgere e dicesse di badare solo al « valore intimo di Giuliano... che tanto lo nobilita ai nostri occhi imparziali » (p. 16), da più parte traspare la simpatia per Negri, saggista non appartenente all'ambiente accademico, ma operante nella vita nazionale. Il Croce<sup>25</sup> lo include fra i letterati della scuola moderata, come tardo epigono, insieme a Ruggero Bonghi, illuminando l'uomo politico, il pubblicista, lo storico, il saggista, che aveva raccolto più frutti sul terreno pratico, che non nel campo scientifico. Poiché, buon patriota e amministratore, nei ritagli di tempo si era dedicato agli studi di varia letteratura, e di bella filosofia, in chiave moderata, fu dal Prezzolini<sup>26</sup> definito « filosofo posa-piano », mentre ottenne elogi dall'Ardigò, dal Lombroso, dal Carducci, dal Nigra, dal Boito, dal Graf, e, dopo morto, da filosofi, come il Vidari, il Ranzoli, lo Zuccante, da storici come il Tocco, da critici letterari come il D'Ovidio, lo Scherillo, il Barzellotti, il Vitali e numerosi altri per la sua saggistica storico-religiosa, sui *Ricordi* di Marco Aurelio, sulle *Confessioni* di Sant'Agostino, su San Paolo, sul *Fedone* di Platone, sull'idea messianica del popolo ebreo, su San Francesco d'Assisi, su Renan, su Lucrezio, sulle persecuzioni dei primi Cristiani<sup>27</sup>.

Fra i minori saggi si leva il libro, cui è raccomandata la fama di Gaetano Negri: *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, opera più volte ristampata e tradotta in inglese<sup>28</sup>, studio condotto sotto l'insegna della obiettività storica senza « neppur l'ombra di un'inclinazione tendenziosa »; Negri voleva tenersi sollevato dalle passioni di parte, senza mai offendere le coscienze; constatava tuttavia che la religione, a contatto dell'elemento umano, si perturbava, si oscurava, e quel « limpido rivo », che era scaturito come una polla di sorgente nella lontana Palestina due millenni fa, si inquinava di « torbidi detriti ». Il Negri, non può ritenere che la religione sia una e una sola: per lui cattolici e protestanti, ortodossi ed eterodossi, atanasiani e ariani, galilei e pagani mostrano tutti una « irresistibile aspirazione dell'anima umana all'infinito ». Quando poi si passa alla realtà della vita, ecco che il cristianesimo, « ottenuta che ebbe la vittoria sulle religioni e sulle dottrine dominanti nel mondo antico, ... deve adattarsi al mondo che ormai lo professa e, divenuto un istituto mondano, cade vittima dei malefici del mondo ». Il Negri studia non i primi secoli, quando la Chiesa resiste alla prepotenza degli impe-

<sup>25</sup> B. CROCE, *Gaetano Negri*, in « La Critica », 1909, pp. 85-86 = *La letteratura della nuova Italia*, Bari 1929, vol. III, pp. 285-296.

<sup>26</sup> G. PREZZOLINI, (Giuliano il sofista), *Un filosofo posapiano*, in « Leonardo », 1905, pp. 151-156.

<sup>27</sup> G. NEGRI, *Il momento religioso*, in *Meditazioni vagabonde*, Milano 1906; *I « Ricordi » di Marco Aurelio e le « Confessioni » di sant'Agostino*, ibid.; *Una figura storica nel Cristianesimo nascente (san Paolo)*, ibid.; *Il pensiero religioso e filosofico in Italia*, in *Rumori mondani*, Milano, 1907; *Il « Fedone » e l'immortalità dell'anima*, ibid.; *San Francesco d'Assisi*, ibid.; *L'idea messianica nella decadenza del potere ebreo*, ibid.; *Renan e l'incredulità*, in *Segni dei tempi*, Milano 1909; *Leggendo Lucrezio*, in *Ultimi saggi*, Milano 1904; *Nerone e il Cristianesimo*, ibid.

<sup>28</sup> G. NEGRI, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*. Studio storico, 1ª ediz., Milano aprile 1901; 2ª ediz., luglio 1901; 3ª postuma, 1914; 4ª 1928; 5ª 1954. Trad. ingl. di Litta Visconti Arese, New York 1905.

ratori, ma quel momento in cui, subito dopo Costantino, il cristianesimo subentra al paganesimo nel governo delle anime. Costantino, e poi Costanzo, hanno dovuto accettare la nuova religione delle plebi e degli eserciti, ma sono rimasti assassini, spergiuri, tiranni. Dalla famiglia di Costantino, nasce Giuliano, ritratto vivente di Marco Aurelio, il più filosofo fra gli imperatori; egli ispira la sua vita a puri costumi, evita qualsiasi contatto immondo, qualsiasi compromesso; « è una grande fortuna per lo storico — esclama il Negri — il trovar concentrate nel foco di una sola persona tutte le passioni che hanno determinato l'indirizzo, provocato l'atteggiamento dell'anima umana, in un dato momento della sua evoluzione ».

Giuliano l'Apostata era cristiano, nato ed educato nel cristianesimo; quando perde la fede, passa a venerare il sole, la madre degli dèi, e mille numi del sincretistico paganesimo orientale. Non avrebbe abiurato, nauseato dalla condotta tenuta dal cugino Costanzo, l'uccisore di tutta la sua famiglia, e da una corte corrotta perché aderente al Cristianesimo ariano, « se invece di... ecclesiastici ariani che lo circondavano, egli fosse venuto a contatto con un Atanasio, con un Ambrogio... » Giuliano avverte che la Chiesa primitiva è finita proprio con il IV secolo; fu allora che « i Cristiani perdettero nella prosperità la gloria acquistata nelle persecuzioni e nelle sciagure ».

Servendosi ora di Ammiano Marcellino, storico delle imprese militari, ora di Libanio, ammiratore dell'Apostata e fanatico della restaurazione dell'ellenismo, ora di un Gregorio Nazianzeno, calunniatore dell'imperatore e soprattutto delle operette di Giuliano stesso, il Negri aveva scritto la storia dell'impresa dell'Apostata, bella per quanto fosse utopistica, « interessante, perché è un sintomo e una prova della corruzione in cui era caduto il Cristianesimo stesso, quando, al sicuro della persecuzione, anzi riconosciuto come istituzione legale e come strumento di regno, non ebbe più intorno a sé quelle condizioni a cui era dovuta la sua virtù ».

La tesi finale del libro del Negri era che l'azione dell'Apostata fosse stata inutile. No — risponde Rostagni — « le sue magnifiche virtù di mente e d'animo... non ha sprecato interamente » (p. 6). Non siamo davanti a un fallimento, se da esso è nata l'originalità dello scrittore, se dalla sua tragedia si ravvisano le intime ragioni dell'arte. Negri si chiedeva che cosa fosse rimasto di tutta l'attività di Giuliano. Rostagni gli risponde: rimane il « nostro eroe » (p. 8), riprendendo così l'espressione ammiana (XXV 4, 1: *vir profecto heroicis connumerandus ingeniis*), un eroe sfortunato, che pare non tanto condizionato dalla crisi del mondo antico, quanto emergente dallo sfacelo economico e morale del primo dopoguerra. « Persuaso che nella vita quotidiana il povero non dovesse soffrire dell'ingordigia del ricco, tentò una serie di riforme economiche fondate sui concetti assoluti del giusto e dell'onesto. Provocò gravi danni » (p. 53). Quando l'Europa, uscita dalla guerra, cercava una palingenesi, Rostagni, in antitesi alle spinte restauratrici, pur evitando riferimenti specifici, auspicò « che le menti guardassero davvero in avanti, ribellandosi alla superstizione del passato » (p. 63). Fra antico e nuovo non aveva dubbi sulla scelta:

« Non c'è rivoluzione — constatava — che introduca un ordine nuovo senza aperta violenza contro l'antico » (ib.).

L'aspirazione a un « ordine nuovo », terminologia che inopinatamente coincide col titolo del foglio che dal 1° maggio 1919 si stampava a Torino, non è senza significato. Ci volevano nuove, chiare, sistematiche posizioni critiche. Rostagni non poteva riconoscersi in nessuna delle tendenze che dominavano allora gli studi classici, né nella tendenza interventistico-nazionalistica del Romagnoli, né in quella opposta filologica e filotedesca di Vitelli-Pasquali<sup>29</sup>. Da una specola appartata, in sdegnosa solitudine, evitava la schermaglia. Non amava ripercorrere i sentieri della dissacrazione: Carducci, pur non nominandolo apertamente, aveva detto di Mommsen, quando dissacrava la Dea Roma, che aveva « cerchiato il senno di fredda tenebra »; Romagnoli riserbava al Wilamowitz il darwiniano nomignolo di scimmione<sup>30</sup>. La sconfitta degli imperi centrali, che assestò un duro colpo alla cultura germanica, parve dare ragione a quanti in Italia persistevano nel rifarsi all'umanesimo militante, alle tradizioni classicistiche mai spente in Italia, al latino dei seminari, del *certamen Hoeffstianum* e dei professori di liceo classico. Ben diverso da loro, il Rostagni era uno dei pochi a rendersi conto che con la fine della guerra si era iniziato un progressivo distacco della cultura moderna dall'antico; il decadentismo gli faceva prediligere le età postclassiche. Restringendo il concetto droyseniano dall'ellenismo (con cui preferiva definire l'ideologia di Giuliano) all'alessandrinismo, Rostagni, che nei suoi *Poeti alessandrini* si era opposto, appena esordiente, ai grandi filologi e aveva preso posizione sui valori positivi dell'alessandrinismo « assolutamente in antitesi al Wilamowitz », ora non intendeva ritornare al passato, ma conquistare una sensibilità moderna, forse interpretata in chiave troppo *liberty*, ma sempre di avanzamento e progresso<sup>31</sup>.

Per meglio comprendere lo stato d'animo del giovane studioso ventenne agli inizi del suo faticoso cammino, si può leggere una sua significativa pagina del 1915 che contrappone all'« Alessandrinismo creatore » l'« Alessandrinismo decadente ». Rostagni vedeva la fine della congeniale arte alessandrina con l'avvento della fredda e distaccata filologia alessandrina. « La poesia — scriveva — cede il passo, da un lato, alla filologia, dall'altro alle manifestazioni del gusto plebeo ». La guerra, che aveva posto fine alla *belle-époque* segnava l'avvento di masse subalterne, che la mobilitazione generale mescolava ai ceti medi resi uguali di fronte ai quattro cavalieri dell'Apocalisse. Era il de-

<sup>29</sup> AA. VV. *In memoria di G. Vitelli*, Firenze 1936; A. LA PENNA, *La Sansoni e gli studi sulle letterature classiche in Italia*, in AA. VV., *Testimonianze primo centenario. Contributi a una storia della cultura italiana 1873-1983*, Firenze s.d.

<sup>30</sup> E. DEGANI, *Ettore Romagnoli*, in AA. VV., *Letteratura italiana. I critici*, Milano 1968, p. 8: « Minerva e lo scimmione... ottenne un clamoroso successo, spiegabile solo se si tiene conto che il libro... tendeva apertamente la mano al patriottismo antitedesco dell'epoca »; LUIGIA ACHILLEA STELLA, *Ettore Romagnoli umanista*, in « Studi Romani », XX, 1972, pp. 169-180.

<sup>31</sup> A. ROSTAGNI, *Neos Dionysos...*, in *Scritti minori* II 1 Torino 1956, p. 389, n. 1.

clino di una *élite*; la *rêverie* di un'arte raffinata svaniva al soffio greve dal « gusto plebeo »; non rimaneva altro che rassegnarsi e, come già gli Alessandrini, « avvolgersi nel severo paludamento dell'archivista e del professore, ritrarsi dalle fonti del Parnaso, in pace... Intanto l'ufficio degli Alessandrini è segnato: raccogliere e interpretare per i posteri, alla luce della grammatica, il retaggio spirituale della Grecia antica »<sup>32</sup>. Quello che lo separava dal metodo storico, era la netta presa di posizione contro l'erudizione, da lui definita filologismo, concepita come fine a se stessa, contro ogni interpretazione della storia, della letteratura e dell'arte in chiave mistica, reazionaria, gesuitica, volterriana, contro il provincialismo, che aumentato di amor di patria, impediva alla cultura di inserirsi in un processo europeo<sup>33</sup>.

Il Rostagni « esplode » durante la prima guerra mondiale « tempo più ricco e vivo e denso di fermenti e di innovazioni ». Partecipa a una sorta di avanguardia quando « per la prima volta la filologia e la critica delle letterature classiche, non soltanto vi si immettono perfettamente, ma vi portano un contributo significativo »<sup>34</sup>. Questa felice congiuntura astrale avvenne attorno al 1920; si determinò allora « un gran fervore di ricerca, un senso di liberazione delle costrizioni naturali e morali della guerra, un desiderio di vivere in sette intellettuali esoteriche dopo i forzati cameratismi anti-intellettuali della guerra... Fu l'ambiente in cui Rostagni si trovò a suo agio e diede il suo meglio »<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> A. ROSTAGNI, *art. cit.*, p. 389.

<sup>33</sup> A. MOMIGLIANO, *G. De Sanctis e A. Rostagni*, in *Cinque studi su Augusto Rostagni*, Torino 1972, p. 14; I. LANA, *Ricordo di Augusto Rostagni*, in « Riv. filol. cl. », LXXXIX, 1961, pp. 345 ss.; *Augusto Rostagni*, in « Mem. Acc. Scienze Torino », IV, 3, 1962; L. ALFONSI, *Rostagni e B. Croce*, in *Cinque Studi su A. Rostagni*, Torino 1972, pp. 63-89; L. FERRERO, *Augusto Rostagni*, in « Atene e Roma », VIII, 1962, pp. 77-86.

<sup>34</sup> G. BÀRBERI SQUAROTTI, *La formazione del Rostagni*, in *Cinque studi...*, *cit.*, pp. 61-62.

<sup>35</sup> A. MOMIGLIANO, *G. De Sanctis e A. Rostagni*, *cit.*, p. 21.

EUGENIO CORSINI

## L'imperatore Giuliano tra cristianesimo e neoplatonismo

Nella produzione critico-letteraria di Augusto Rostagni il lavoro su Giuliano<sup>1</sup> costituisce un *bapax* di natura difficilmente spiegabile. Se infatti, per un verso, la figura dell'imperatore-filosofo poteva rappresentare un ponte ideale di trapasso dalla ricerca storica a quella letteraria, è pur vero, d'altra parte, che proprio le implicazioni di carattere pratico e ideologico di questa complessa figura ne rendevano arduo, per non dire impossibile, il recupero sotto l'aspetto letterario, tenendo conto soprattutto dei principi dell'estetica desantisiana e crociana alla quale Rostagni più o meno apertamente si richiamava. Come e fino a che punto il giovane studioso abbia superato il compito che si era proposto, quello cioè di recuperare Giuliano sul piano artistico-letterario, lascio ad altri di illustrare e giudicare. Ma, quale che sia la risposta da dare a tale quesito, resta pur sempre misteriosa la scelta di studiare questa figura da parte di un uomo come Rostagni, la cui personalità non sembra presentare, a prima vista, alcuna affinità né punto di contatto né interesse spirituale comune con essa. Mi sembra difficile ipotizzare, come spiegazione, un fascino tra romantico e decadente esercitato dall'antico imperatore sul giovane Rostagni. E niente si può immaginare di più lontano dalla mentalità equilibrata e un po' fredda di quest'ultimo dello slancio appassionato e talora fanatico di Giuliano.

Quella scelta tuttavia, anche se non del tutto spiegabile, apparirà un po' meno casuale, se si tien conto di quello che fu uno degli interessi costanti di Rostagni, soprattutto in quanto storico delle letterature classiche: quello di giungere a definire lo spirito e l'essenza della classicità. Com'è noto a chiunque conosce le sue posizioni espresse nella grande storia della letteratura latina, uno dei nodi da lui non risolti, in quello sforzo di definizione della classicità, fu proprio la continuità tra le letterature classiche, greca e romana, e quella cristiana che si espresse nelle due lingue. Una continuità che ad altri studiosi dell'antichità, come Wilamowitz, Stählin, Jaeger (per non parlare di Michele Pellegrino), parve del tutto naturale e documentabile, ma che Rostagni non si sentì assolutamente di accettare, giungendo anzi a postulare tra le due realtà un'insanabile antitesi. Ragione per cui egli escludeva quasi del tutto dalla sua trattazione la letteratura cristiana, alla quale, tra l'altro, la denominazione stessa di letteratura non gli pareva appropriata, in quanto essa « non era

<sup>1</sup> A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata. Saggio critico con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate*, Torino 1920.

neppure tanto diretta a fini letterari quanto determinata e dominata da interessi catechistici, teologici, dogmatici »<sup>2</sup>.

La preclusione di Rostagni nei riguardi della letteratura cristiana sembra giustificata, nella frase sopra riportata, sulla base del principio, attinto all'estetica idealistico-crociana, dell'inconciliabilità tra poesia e contenuto dominato da preoccupazioni di carattere ideologico o pratico. Ma, al di là di tale motivazione, è possibile scorgerne un'altra che fonda la frattura (e quindi la non conciliabilità) tra la letteratura latina classica e quella cristiana sulle opposte visioni della vita che stanno alla base dell'una e dell'altra. « Trascorsa l'età degli Antonini, la quale nonostante i segni della crisi ebbe un suo grandioso splendore soprattutto perché avvicinò e conciliò Oriente ed Occidente, viene ormai a mancare alla letteratura latina, dallo scorcio del II secolo in avanti, un organico e costante fondamento spirituale; quindi cessa anche, da allora, ogni interiore unità di sviluppo. Il segno più palese di tale mancanza d'unità, da cui derivano disorientamento e dispersione, è dato dal fatto che in seno e, più esattamente, in antitesi alla vera e propria letteratura latina, che per tradizione era pagana e cioè poggiava essenzialmente sui valori dell'antico ordine civile, rappresentato dalla *civitas terrena*, sorge un'altra letteratura, la quale, pur essendo in lingua latina, procede per vie divergenti, cioè si appella ai valori ultraterreni della *civitas Dei* e tende a travolgere l'antico »<sup>3</sup>.

Pur tenendo conto del rischio di anacronismo che si corre nell'istituire un accostamento di questo tipo, non si può tuttavia non notare come la visione di Rostagni dell'antichità classica, come realtà altra e diversa dal cristianesimo, anzi, a esso radicalmente opposta, non sia molto diversa da quella che ispirò a Giuliano il famoso editto contro i maestri cristiani. In questo senso, la comparsa di una figura come quella dell'imperatore-filosofo quasi alle origini della parabola scientifica dell'illustre filologo stupisce un po' meno. E meno ancora la cosa stupisce se si tiene a mente che cosa aveva significato la figura di Giuliano nel dibattito, che si era sviluppato su di lui nella seconda metà del secolo XIX, a cominciare *grosso modo* dal famoso saggio di D. F. Strauss<sup>4</sup>. Com'è noto, questo studioso, avversario irriducibile del romanticismo nel quale vedeva un movimento innovatore nella forma ma conservatore nella sostanza, credette di ravvisare in Giuliano un rappresentante tipico di un simile atteggiamento. Anche se l'anacronistica attualizzazione della figura di Giuliano operata da Strauss non ebbe continuatori, non furono in pochi, nel corso di quel dibattito, a cedere alla tentazione di vedere, nella situazione e nella battaglia culturale che lo ebbero protagonista, qualcosa di emblematico per situazioni e battaglie culturali che stavano a cuore agli interlocutori di quel dibattito. Giuliano fu di volta in volta reazionario

<sup>2</sup> A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina*, 2ª ed., Torino 1955, vol. II, pp. 648-649.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 648.

<sup>4</sup> D. F. STRAUSS, *Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige*, Mannheim 1847.

o progressista, persecutore o vittima, l'emblema di un atteggiamento morale o culturale da osannare o vilipendere.

Certamente, dopo il caso di Strauss, la linea di demarcazione tra apologeti e detrattori non si lascia cogliere con altrettanta evidenza. Anzi, come qualcuno argutamente ha osservato, la proclamazione solenne di voler essere imparziali è quasi un *topos* nel dibattito su Giuliano. Ma sono abbastanza chiari, in ogni caso, se non il vero e proprio partito preso, interessi di varia natura che governano la discussione. A provare quanto dico basterà accennare, per restare in Italia, al fortunato saggio di Gaetano Negri, pubblicato all'inizio di questo secolo. Qui la volontà di fare di Giuliano e della sua vicenda l'esempio paradigmatico di una delle costanti dell'evoluzione dello spirito, in quanto è spirito religioso, appare esplicita. Scrive infatti l'autore: « Fu la forte impressione che su me produsse la conoscenza degli scritti di Giuliano, la singolare originalità della sua figura, e la possibile applicazione degli insegnamenti che provengono dalla sua storia alla evoluzione del sentimento religioso, che mi spinsero a intraprendere uno studio che certamente ha in sé gli elementi di un vivo interesse »<sup>5</sup>. Nel saggio di Negri l'apostasia di Giuliano viene spiegata come istintiva reazione di uno spirito profondamente religioso che si ribella contro la degenerazione del cristianesimo ufficiale (sia quello dell'ortodossia nicena sia quello delle varie sette ariane), corrotto sul piano morale, ridotto a sterile metafisica sul piano intellettuale<sup>6</sup>. Una reazione, par di capire, che era quindi giusta nelle sue motivazioni, anche se poi errava nel suo manifestarsi, in quanto si appoggiava al neoplatonismo che non era un sistema scientifico, bensì un'altra forma di metafisica che cercava la spiegazione del mondo e dei suoi fenomeni in un principio soprannaturale, divino, allo stesso modo del cristianesimo<sup>7</sup>. Nel saggio di Gaetano Negri agiscono, come è facile notare, influssi della storiografia liberal-protestante, della fine del secolo XIX, tendente a presentare i secoli cristiani delle grandi dispute cristologiche e trinitarie come l'effetto di una profonda ellenizzazione del cristianesimo<sup>8</sup>.

In questo senso, niente di più lontano dal saggio di Rostagni dove è del tutto assente l'interesse per l'aspetto squisitamente religioso della vicenda di Giuliano. Eppure, è come se una linea ideale legasse tra loro le due opere, pur così diverse e separate tra loro da un discreto lasso di tempo. C'è in entrambe il tentativo di recuperare nella figura e nell'opera dell'antico imperatore qualcosa di perennemente valido, al di là della vicenda contingente che lo

<sup>5</sup> G. NEGRI, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, 2ª ed., Milano 1902, p. 18.

<sup>6</sup> G. NEGRI, *op. cit.*, pp. 32 s.: « Giuliano ritornò all'Ellenismo non già per effetto di riflessioni filosofiche, ma per ragioni di sentimento, e, certo, una delle prime fra queste, era il disgusto che gli metteva lo spettacolo della corruzione di cui il cristianesimo era contaminato ». E ancora: « La divina e semplice religione del vangelo era diventata un campo di dispute furiose, e molte volte sanguinose, intorno a vuote sottigliezze metafisiche ».

<sup>7</sup> G. NEGRI, *op. cit.*, pp. 187 ss.

<sup>8</sup> Ma spunti di questo tipo si possono cogliere anche nella storiografia precedente, per esempio in G. ARNOLD (*Unpartheische Kirchen- und Ketzerhistorie*, Frankfurt a. M. 1729), A. NEANDER (*Ueber Kayser Julianus und sein Zeitalter*, Leipzig 1812), ecc.

ebbe protagonista e lo vide soccombere. E questo elemento di validità non è, né per Negri né per Rostagni, nell'attività pratica di Giuliano. Anzi, per entrambi il fallimento che la concluse era implicito nelle premesse stesse da cui partiva e che, in sostanza, consistono per entrambi nell'adesione di Giuliano al neoplatonismo. Diverso, ma soltanto in apparenza, è il modo con cui l'uno e l'altro collegano quelle premesse al fallimento che ne conseguì. Per Negri l'adesione al neoplatonismo rinchiudeva Giuliano nella sterile morsa della metafisica, cioè nello stesso limite che gli aveva reso insopportabile il cristianesimo. Per cui, anche se egli era un « progressista », finì con il restare prigioniero di schemi del passato che gli impedirono di calarsi nel suo presente<sup>9</sup>.

Per Rostagni la formazione filosofica di Giuliano fece di lui un teorico che, quando dovette affrontare la realtà, fu indotto a considerarla attraverso le sue astrazioni e a tentare d'imporgliele. Ciò determinò nell'operare di Giuliano un dissidio insanabile, quale non si trova nei grandi uomini d'azione, in un Alessandro o in un Napoleone<sup>10</sup>. Quel dissidio fu all'origine degli errori e anche del fallimento dell'attività pratica dell'imperatore, anche se la consapevolezza che del dissidio egli ebbe rese possibile la riuscita di lui sul piano dell'arte, soprattutto nel « suo capolavoro artistico » che per Rostagni, come è noto, è il *Misopogone* in cui si esprime con sincerità d'accenti « non la voce del disinganno, ma il grido di un'anima incompresa »<sup>11</sup>.

Tuttavia, anche se tanto Negri quanto Rostagni additano nell'adesione di Giuliano al neoplatonismo la chiave di spiegazione del suo fallimento pratico, non sembrano tuttavia dar molto peso all'aspetto filosofico nella formazione e nell'evoluzione della personalità giulianea. In linea su questo punto con quasi tutta la tradizione degli studi su Giuliano, anche i due studiosi italiani gli negano profondità e, più ancora, originalità in campo filosofico. Scrive il Negri: « Sarebbe un tentativo senza costrutto quello di fare un'esposizione precisa e sistematica della filosofia di Giuliano, perché non ha avuto un sistema ben chiaro e definito di idee, bensì, una congerie assai confusa, determinata dalla cornice di misticismo neoplatonico, in cui era contenuta »<sup>12</sup>.

Quanto a Rostagni, l'adesione di Giuliano al neoplatonismo gli pare assai più dettata da ragioni di carattere fideistico che non il risultato di un vero e proprio processo culturale, esigenza mistica ancor più che tendenza a una spiegazione razionale della realtà. In polemica con il saggio di H. Naville<sup>13</sup> che « intende ricostruire il *sistema* di Giuliano, ma non ne penetra affatto il carattere fondamentale »<sup>14</sup>, Rostagni non vede altro nella filosofia

<sup>9</sup> Cfr. G. NEGRI, *op. cit.*, p. 191.

<sup>10</sup> Cfr. A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, cit., p. 47.

<sup>11</sup> A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, cit., p. 50.

<sup>12</sup> G. NEGRI, *op. cit.*, pp. 187 s.

<sup>13</sup> H. NAVILLE, *Julien l'Apostat et sa philosophie du Polythéisme*, Paris 1877.

<sup>14</sup> A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, cit., p. 77 n. 1.

di Giuliano se non «un agglomerato che comprende, combina e giustifica tutti i grandi sistemi filosofici dell'antichità»<sup>15</sup>. Ma questo recupero delle antiche filosofie era, in realtà, una mistificazione, viziato com'era, agli occhi dello studioso, dall'istintiva tendenza al misticismo propria di Giuliano e del suo tempo<sup>16</sup>. La filosofia greca antica era fondata, secondo Rostagni, sul criterio di una conoscenza della realtà con l'ausilio della sola ragione. Per tale motivo essa era quanto di più lontano si possa immaginare dallo spirito di Giuliano, cosicché il recupero da lui tentato culminò, in realtà, in una «sostituzione del misticismo al razionalismo»<sup>17</sup>.

Anche la famosa apostasia del giovane imperatore o, come altri polemicamente preferirono esprimersi, la sua conversione all'ellenismo non appare a Rostagni come il frutto di una convinzione fondata su principi d'ordine razionale e neppure, come invece pensavano Negri e altri, lo sbocco di una ribellione morale contro la corruzione dilagante: essa fu «un fatto essenzialmente mistico determinatosi nel corso di uno slancio superbo verso i segreti dell'essere cosmico»<sup>18</sup>.

La filosofia di Giuliano appare, dunque, a Rostagni poco o punto originale e inficiata, per di più, da una vena di misticismo che, agli occhi dello studioso, è sinonimo, suppergiù, di irrazionalismo. Si spiega così che dalla scelta di «Operette politiche e satiriche» di Giuliano incluse da Rostagni nell'appendice del suo saggio siano esclusi due discorsi famosi come quelli *Al re Helios* e *Alla madre degli dèi*. Certo, l'esclusione dei due discorsi è motivata anche dai principi estetici che Rostagni seguiva. Quei discorsi sono, di per sé, di natura filosofica o, se si preferisce, teologica. Ora, anche prescindendo dalla loro più o meno grande originalità o profondità sul piano filosofico, la loro natura stessa di scritti governati da preoccupazioni dottrinali e dogmatiche, oltre che da intenti di propaganda religiosa, li escludeva automaticamente da ogni valutazione artistica nell'ottica dell'estetica a cui Rostagni s'ispirava.

Tuttavia, se il giudizio negativo su quei due scritti si può comprendere sulla base dei principi dei criteri estetici seguiti da Rostagni e anche alla luce della sua diffidenza verso il loro supposto carattere misticheggiante e irrazionalistico, meno bene si spiega la loro esclusione da un florilegio che, come dice il titolo, intende comprendere, accanto alle opere di carattere satirico, anche quelle di carattere politico. La cosa si può spiegare soltanto in questo modo: i due discorsi, che evidentemente non rientrano nel genere satirico, non erano neppure per Rostagni classificabili tra gli scritti politici. E, per la verità, sul piano strettamente formale essi tali non sono: sono piuttosto delle meditazioni e delle trattazioni sulla natura, l'attività delle varie ipostasi divine e la loro collocazione gerarchica nell'universo teologico neoplatonico. Ma

<sup>15</sup> A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, cit., p. 77.

<sup>16</sup> A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, cit., p. 82.

<sup>17</sup> A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, cit., p. 81.

<sup>18</sup> A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, cit., p. 86.

tutto ciò riguarda l'aspetto squisitamente formale. Sotto l'aspetto sostanziale o, per meglio dire, contenutistico non credo vi possano esser dubbi sul carattere politico di questi scritti, data la finalità evidente che essi hanno di fornire una base filosofica all'opera di restaurazione del paganesimo intrapresa dal giovane imperatore. Una base filosofica alla quale, come si è visto in precedenza, né Rostagni né altri sono disposti ad attribuire molto credito sul piano della sistematicità e dell'originalità. Raccogliatrice e confusa, la filosofia di Giuliano non spiega, agli occhi dei più, né l'evoluzione spirituale della sua personalità né il suo comportamento sul piano della prassi. Frutto di un impulso morale o di uno slancio mistico la prima, espressione di innate capacità il secondo, senza che tra i due aspetti si possa stabilire un legame organico, se non per quel tanto d'irrazionale o di erroneo che l'opera del giovane sovrano mise in luce nel suo esplicarsi.

Ma forse al giudizio corrente sulla filosofia di Giuliano ha contribuito, più che non appaia, un pregiudizio sostanzialmente sfavorevole, prima ancora che a lui, a tutto il movimento di pensiero che si sviluppò nell'età che fu sua, a cavallo tra i secoli III e IV, e che è costituito dal neoplatonismo postplotiniano. Un movimento che è per noi, generalmente parlando, poco più di una grande nebulosa, entro la quale le fisionomie dei singoli pensatori sembrano stemperarsi in un colore uniforme dove le distinzioni passano per fili così sottili da apparire talora inafferrabili. Tanto più che dopo Plotino la produzione filosofica neoplatonica andò sempre più accentuando il suo carattere di esegesi a testi precedenti, soprattutto di Platone, per cui il collegamento tra le varie affermazioni diventa aleatorio, rendendo assai difficile la ricostruzione globale dei singoli sistemi. Chi legge i commenti di Proclo al *Timeo*, alla *Repubblica*, al *Parmenide* di Platone, intessuti costantemente da rinvii alle *doxai* dei suoi predecessori, può farsi un'idea assai precisa di quanto è stato detto: distinzioni puntigliose, giocate spesso all'insegna di elementi che sfiorano ai nostri occhi talora il gioco di parole, e insieme una ricerca infaticabile dell'unità, un concordismo a tutti i costi, l'ansia di racchiudere tutte le diversità in una sintesi pacificante. Con Proclo, vissuto circa un secolo dopo Giuliano, siamo quasi alla conclusione della lunga parabola neoplatonica, e la sua sintesi ci appare ormai una ricostruzione archeologica, fuori del tempo. Questo non si può dire né per Porfirio, l'allievo e editore di Plotino, né per Giamblico. Con quest'ultimo però il processo di teologizzazione del sistema neoplatonico, già avviato dai suoi predecessori, giunge alla sua fase più acuta. Non soltanto il politeismo tradizionale greco-romano venne rimeditato in categorie metafisiche: nello schema onnicomprensivo del pensatore siriano entrarono elementi attinti dalle religioni orientali, egiziane, misteriche. È forse questa esasperata impronta teologica che ha attirato sull'ultima fase del neoplatonismo quella diffidenza e scarsa attenzione da parte degli studiosi, di cui prima si diceva.

Quanto a Giuliano, si pensa che egli altro non abbia fatto se non saccheggiare a piene mani, e un po' a casaccio, l'opera dei suoi predecessori. Di ori-

ginale, da parte sua, ci sarebbe stato solo il tentativo, anacronistico e assurdo, di tradurre in pratica quelle speculazioni. Ma forse quel tentativo di restaurazione non fu soltanto il sogno, tra romantico e allucinato, di un solitario in preda alle sue turbe psichiche e ai suoi fantasmi ideologici. Esaminato nella sua preparazione teorica, rappresentata dagli scritti di Giuliano, esso mostra assai più coerenza e organicità di quanto lasci supporre l'analisi delle fonti del materiale utilizzato. Se ci si arresta a questo punto della ricerca, vale a dire all'indicazione delle fonti, l'affermazione della mancanza di originalità sul piano speculativo da parte di Giuliano appare indiscutibile, così come può trovare a tutta prima qualche giustificazione l'addebito che gli si fa di una tal quale arbitrarietà nella scelta delle varie posizioni dottrinali.

Ma fermarsi a questi dati, come per lo più accade, non permette di cogliere il disegno unitario che pure esiste, al di là della frammentarietà e anche della confusione del materiale. Intanto appare abbastanza chiaro che questo farraginoso tentativo di sintesi è governato fin nella scelta dei minimi particolari da una lucidissima logica di natura politica. Essa è presente anche in scritti apparentemente di tutt'altra natura, come il polemico scritto contro i cristiani (*Contra Galilaeos*), ed è presente anche negli ardenti inni al re Helios e alla Madre degli dèi, per non parlare ovviamente dello scritto sui Cesari e delle orazioni dirette alle varie città.

Che una componente di natura politica s'intrecci a tutto il processo evolutivo del neoplatonismo è un sospetto che è venuto a più di uno studioso. Ma si tratta, nei predecessori di Giuliano, di spunti occasionali che non sembrano avere apprezzabili punti di contatto con gli altri aspetti della speculazione. Soltanto con Giuliano la componente politica diventa elemento non soltanto evidente ma unificante, vera chiave di volta di tutto il sistema di pensiero. Ed è, a mio modo di vedere, su questo punto che andrebbe impostata una ricerca sull'originalità o l'organicità di Giuliano come filosofo. Infatti, contrariamente a quanto talora si pensa, e in contrasto con l'immagine che egli stesso tentò di accreditare di sé, Giuliano non fu un individuo portato per natura alla contemplazione, strappato poi dalle circostanze e gettato dentro il vortice turbinoso della prassi contro la sua indole. Gli splendidi e folgoranti risultati raggiunti, sia sul piano amministrativo sia su quello militare, nella Gallia all'indomani della sua nomina a Cesare stanno a dimostrare che quella nomina era bensì il frutto di circostanze assolutamente imprevedibili, ma non andava contro la natura profonda di Giuliano e, soprattutto, non lo coglieva impreparato. Contro la sua vera natura appare invece quell'altra personalità, di letterato e filosofo, mistico e sognatore, frutto di un'adolescenza e di una prima giovinezza trascorse in una condizione di quasi segregazione sotto l'occhio vigile e sospettoso dell'augusto cugino e le direttive culturali impartite dal vescovo ariano Eusebio di Nicomedia e da Giorgio di Cappadocia<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Su questo punto si veda l'articolo di A. J. FESTUGIÈRE, *Julien à Macellum*, in « The Journal of Roman Studies », 47 (1957), tradotto in tedesco e riportato nella raccolta di studi su Giuliano

Anche su quel periodo di formazione, precedente all'improvviso ingresso sulla scena politica e militare, occorrerebbe indagare più a fondo, per ricostruire la personalità di Giuliano in quelle che sono le sue coordinate culturali. Ci fu allora l'incontro con il cristianesimo, un incontro che Giuliano stesso, dopo la sua apostasia, cercò di minimizzare, presentandolo come mera e per di più forzata adesione esteriore, esaltando invece come autentico il suo incontro con la classicità greca mediatogli dal mite precettore Mardonio. Tutto ciò, sul piano strettamente personale, può anche esser stato vero. Ma sarebbe un errore pensare, come talora è accaduto, che l'educazione cristiana ricevuta da Giuliano sia stata senza influsso sulla sua evoluzione intellettuale successiva. Tale influsso è documentabile sia sul piano filologico, della ricerca delle fonti, sia su quello più propriamente filosofico, della ricostruzione del pensiero giuliano.

I rapporti di Giuliano con il cristianesimo costituiscono, com'è noto, oggetto di controversia tra gli studiosi. La maggior parte di essi sono dell'idea che esista una sostanziale affinità tra il sistema filosofico-teologico di Giuliano e la teologia cristiana, il che in sostanza si spiegherebbe come un tentativo di svuotare il cristianesimo dei suoi punti di forza per recuperarli all'ellenismo<sup>20</sup>. Altri invece, come lo storico P. Allard<sup>21</sup>, tendono a negare ogni reale punto di contatto tra le due concezioni teologiche, e spiegano le affinità come effetto di un comune clima culturale e religioso<sup>22</sup>. In discussione è, in modo tutto speciale, il parallelo tra la dottrina cristiana sul Logos e quella giuliana su Helios. Quest'ultimo, com'è noto, occupa una posizione assolutamente preminente nella sistemazione filosofico-teologica di Giuliano. Facendo propria l'innovazione introdotta da Giamblico nel sistema neoplatonico, con l'inserimento del *νοερόν* tra il *νοητόν* e l'*αἰσθητόν*, Giuliano colloca al centro del *νοερόν* appunto il dio Helios, nel quale egli assomma le caratteristiche e le prerogative tanto del dio Mithra quanto delle varie divinità solari del pantheon greco (Zeus, Apollo, Asklepios, ecc.)<sup>23</sup>.

a cura di R. KLEIN (*Julian Apostata*, herausgegeben von R. Klein, « Wege der Forschung », Band 509, Darmstadt 1978, pp. 241-255).

<sup>20</sup> Si veda su questo punto H. RAEDER, *Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator*, in « Classica et Mediaevalia », VI (1942), pp. 179-193 (ora in *Julian Apostata*, cit., pp. 210 s.), che annovera tra i sostenitori di questa tesi G. NEGRI, *op. cit.*, p. 195; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2ª ed., Paris 1909, p. 312; J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, p. 69.

<sup>21</sup> P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, Paris 1900-03, in particolare vol. II, pp. 236 s.

<sup>22</sup> È una convinzione che, al di là della questione specifica riguardante Giuliano, si trova in parecchi studi dedicati alla ricostruzione storica di quel periodo. Si veda, ad esempio, il saggio di P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 3ª ed., Tübingen 1912, in particolare vol. II, p. 180: « Es wäre leicht, diese Gedankenreihen, die in mannigfachen Varianten wiederholt werden, ins Christliche zu transponieren oder christliche Parallelen dafür zusammenzustellen » (citato da H. RAEDER, *art. cit.*, p. 219 n. 16).

<sup>23</sup> Su questo punto si veda G. MAU, *Die religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter*, Leipzig-Berlin 1908, pp. 36 ss.

In virtù della sua collocazione centrale all'interno del νοερόν, che ha una posizione mediana tra il νοητόν e l'αἰσθητόν, il dio Helios viene così ad avere una posizione centrale nell'universo gerarchico neoplatonico, che si estende dalla divinità somma fino ai limiti inferiori del mondo materiale, là dove l'emanazione dell'Uno si spegne.

La posizione centrale del dio Helios lo rende per natura idoneo a svolgere una funzione di mediazione tra la divinità somma e il mondo sensibile. E ciò sia nel momento della emanazione degli esseri dalla loro fonte unitaria (il momento che sarà indicato successivamente con il nome tecnico di πρόοδος) sia nel momento del ritorno, per vari modi e vie, all'origine (ἐπιστροφή). E ancora: nel momento della πρόοδος la mediazione del dio Helios si esercita in primo luogo sul piano ontologico. Il sole visibile, immagine dell'invisibile Helios νοερός, è la fonte della vita per tutti gli esseri terrestri e anche per l'uomo. Ma l'azione del dio Helios, in quanto concerne specificamente il mondo umano, non si limita a questo ambito. Figlio della divinità somma o, per dirla con l'espressione preferita di Giuliano, del « re dell'universo », Helios attinge dalla fonte paterna e dispensa agli uomini ogni sorta di beni. In primo luogo, l'anima, che Giuliano, in accordo con Giamblico ma contro l'opinione di Plotino e di Porfirio, concepisce di natura diversa da quelle delle piante e degli animali<sup>24</sup>, di natura divina e dotata d'immortalità individuale. Il dio Helios, identificato di volta in volta con Zeus e Apollo o con altri dèi a lui subordinati, come Atena, Afrodite e soprattutto con Asklepios, il salvatore del mondo, accompagna l'anima e la colma di ogni sorta di favori spirituali dalla nascita alla morte, quando ancora Helios, sotto forma di Ade o di Serapide, la guida verso i mondi sereni del νοερόν, dove egli risiede, e le propizia l'incontro ineffabile con l'Uno, il Re dell'universo.

Che tutto ciò richiami assai da vicino concetti della teologia cristiana, in particolare della cristologia e della dottrina della redenzione, sembra difficile negare. Ma quando da questa impressione di carattere generale si scende ai particolari e si cerca di stabilire il parallelismo punto per punto, le cose appaiono sotto una luce molto diversa. Appare, ad esempio, evidentemente impossibile stabilire un qualsiasi parallelismo tra la triplice divisione neoplatonica del reale e la dottrina cristiana della Trinità<sup>25</sup>. Ma anche il parallelo tra l'Helios giuliano e il Logos del IV vangelo si rivela soltanto apparente. Stabilire tra i due una sostanziale identità, come fa H. Raeder, per il solo fatto che di entrambi si dice che sono presso la divinità somma e di natura divina essi stessi, che vengono entrambi identificati con la luce intellettuale che illumina la parte razionale dell'uomo<sup>26</sup>, significa misconoscere in maniera grave la specifica natura dell'una e dell'altra realtà messe a confronto.

<sup>24</sup> Su questo punto si veda G. MAU, *op. cit.*, pp. 10 ss.

<sup>25</sup> Cfr. H. RAEDER, *art. cit.*, p. 210, che nega tale parallelismo che, peraltro, non dovrebbe nemmeno essere istituito.

<sup>26</sup> Cfr. H. RAEDER, *art. cit.*, pp. 210 s.: « Insofern stimmen jedoch beide (scil. Giuliano e la teologia cristiana) miteinander überein, als sowohl bei Julian wie im ersten Kapitel des Johannes-

D'altra parte, appare già di per sé ingiustificato il confronto stesso, almeno nei termini in cui viene impostato. Come si può infatti, per quanto concerne uno dei due termini del confronto, cioè il Logos, partire dal prologo del IV vangelo, ignorando gli sviluppi apportati su quel punto dalla speculazione cristiana nell'arco di quasi tre secoli, soprattutto nell'ultima fase, quella della controversia ariana, ancora in pieno corso al tempo di Giuliano? Per stabilire su basi corrette un confronto tra la posizione ideologica di Giuliano e il cristianesimo, occorre infatti far riferimento, per quest'ultimo, non tanto o non soltanto ai documenti biblici, che pur Giuliano certo conosceva di prima mano<sup>27</sup>, ma anche e soprattutto alla letteratura cristiana, in particolare quella concernente la controversia ariana<sup>28</sup>.

All'interno del problema generale dei rapporti tra Giuliano e il cristianesimo, quello più specifico, che concerne i contatti di Giuliano con l'arianesimo in cui fu allevato ed educato fino al momento della sua apostasia, viene considerato per lo più come una variante di secondaria importanza. Soltanto per una minoranza di studiosi, come il già menzionato storico P. Allard<sup>29</sup> e G. Negri, la formazione ariana di Giuliano ha avuto una reale incidenza sulla sua successiva evoluzione intellettuale e spirituale. Ma le motivazioni che se ne danno non sembrano molto convincenti. Per il Negri, ad esempio, il fatto

evangeliums aus dem oberste Gotte ein Vernunftprinzip — der denkende Helios und der Logos — abgeleitet wird, das alles geschaffen oder jedenfalls mit seinem Gaben gesegnet hat. Wie der Logos im Johannesevangelium von Anfang an bei Gott war und selbst Gott war, so war auch nach Julian Asklepios von Anfang an bei Helios. Und auch was Julian über das Licht ausspricht, das er mit der Vernunft parallelisiert, findet eine Parallele im Johannesevangelium ».

<sup>27</sup> Su questo punto si veda ancora A. J. FESTUGIÈRE, *art. cit.*, p. 248. Ciò va tenuto presente soprattutto in relazione alla discussione circa la più o meno grande originalità dello scritto giuliano contro i cristiani. È opinione abbastanza diffusa tra gli studiosi che, anche in questo caso, Giuliano altro non abbia fatto che saccheggiare fonti precedenti, soprattutto gli scritti di Celso e di Porfirio contro i cristiani. Ma, a parte il fatto che tale tesi è difficile da documentare, dato lo stato estremamente frammentario in cui le fonti ci sono pervenute, sarebbe tuttavia possibile, anche in questo caso, dimostrare in Giuliano la presenza di varianti piuttosto significative. A favore dell'originalità di Giuliano si deve far valere una conoscenza degli scritti biblici e cristiani, soprattutto questi ultimi, quale non si può concedere senz'altro ai suoi predecessori. In ogni caso, è propria della polemica anticristiana di Giuliano l'impostazione prevalentemente politica, che certamente non mancava in Celso (cfr. ORIGENE, *C. Cels.*, III, 44 ss.; VIII, 2-15 e VIII, 63 ss.) e forse neanche in Porfirio, ma che nello scritto giuliano diventa fondamentale, nel senso che sembra costituire il criterio sulla base del quale Giuliano aderisce alle sue fonti o se ne allontana.

<sup>28</sup> Tra i suoi precettori a Macellum, come si è sopra ricordato, c'era il presbitero ariano Giorgio di Cappadocia, divenuto poi vescovo d'Alessandria e qui ucciso durante una sommossa (24 dic. 361) dalla folla che ne aveva saccheggiato i beni, in particolare la biblioteca. Questa conteneva, a detta di Giuliano, che la conosceva dai tempi di Macellum, « molte opere filosofiche, retoriche, e molte concernenti la dottrina degli empi Galilei » (*Ep.* 9 = 107 Bidez, 178 ab). E ancora altrove: « La copiosa e grande biblioteca di Giorgio, composta di filosofi d'ogni sorta, molte opere esegetiche, molte opere secondo la dottrina dei Galilei e libri d'ogni specie » (*Ep.* 36 = 106 Bidez, 411 cd). Nella lettera citata al prefetto d'Egitto Ecdicio (*Ep.* 9 *ibidem*) egli raccomanda di recuperarla e fargliela avere, la stessa cosa che egli fa nella lettera al direttore generale delle finanze Porfirio (*Ep.* 36 *ibidem*).

<sup>29</sup> Cfr. P. ALLARD, *op. cit.*, vol. I, pp. 270 ss. e 287.

che Giuliano abbia avuto un'educazione ariana è una delle ragioni che spiegano la sua apostasia, in quanto nell'arianesimo la degenerazione del cristianesimo dalle sue origini, sul piano morale e dottrinale, era anche più evidente che in quello ortodosso, che almeno conservava, nel movimento monastico soprattutto, qualcosa della sua purezza originaria. « Nell'ortodossia, scrive Negri, il cristianesimo aveva conservato una parte almeno della sua efficacia moralizzatrice, e, se questa efficacia si fosse esercitata, fin dai primordi dell'educazione, sullo spirito del giovinetto Giuliano, lo avrebbe forse guadagnato a una religione che sarebbe stato costretto a rispettare »<sup>30</sup>.

La maggior parte degli studiosi invece, ripetiamo, propende a credere che la circostanza della formazione ariana sia un aspetto quasi trascurabile. Nell'articolo, sopra citato, A. J. Festugière obietta a P. Allard che un adolescente, qual era Giuliano al tempo della sua educazione a Macellum sotto la guida di Giorgio di Cappadocia, non poteva avere interesse e soprattutto non era in grado di cogliere le sottili distinzioni correnti tra concetti come quelli di *homoousia* e di *homoiousia*<sup>31</sup>. Un'obiezione, questa, che sarebbe certamente pertinente e si potrebbe prendere in considerazione, se la disputa che in quel tempo squassava e lacerava la compagine intera dell'impero fosse stata soltanto una disputa di concetti o, al limite, di parole. Certo, in qualche caso non si può negare che fosse anche di questo tipo, ed è ben noto che lo stesso Basilio mostrò più di una volta la sua insofferenza per una discussione che, ancor più che di concetti o di parole, gli pareva aggirarsi talora addirittura su « silabe » di parole.

Che dietro la controversia cristologica del IV secolo ci fosse ben altro che un contrasto di parole spero che non sia il caso, soprattutto in questa sede, di dover dimostrare. Chi legge le opere di un Atanasio, di un Ilario di Poitiers, di un Ambrogio, dei tre grandi padri Cappadoci, si rende ben conto di qual era la posta in gioco per la Chiesa ortodossa sul piano non soltanto della fede ma anche della vita spirituale e morale. Ma la posta in gioco non riguardava soltanto la Chiesa, bensì anche l'impero. Se Costantino, nell'ultima parte del suo regno, e poi in maniera più aperta e decisa il suo figlio e successore Costanzo si appoggiarono all'arianesimo, ciò non fu tanto o non soltanto, io credo, per motivi religiosi. Nella dottrina ariana, che predicava l'inferiorità e la subordinazione del Figlio al Padre, l'assolutismo monarchico, inteso anche come supremazia del sovrano nei riguardi della Chiesa, trovava certamente un supporto dottrinale più valido che non nella dottrina ortodossa che metteva sullo stesso piano le tre persone divine<sup>32</sup>.

Se ora noi, alla luce delle considerazioni fatte in precedenza, torniamo al

<sup>30</sup> G. NEGRI, *op. cit.*, p. 33.

<sup>31</sup> Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *art. cit.*, p. 248.

<sup>32</sup> Per i risvolti politici della controversia ariana, in particolare per quanto concerne le implicazioni politiche della cristologia ariana, si veda il penetrante lavoro di E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, in E. PETERSON, *Theologische Traktate*, München 1951, soprattutto pp. 101 s.

sistema filosofico-teologico di Giuliano, in particolare la sua dottrina sul dio Helios, e ai suoi rapporti con il neoplatonismo da una parte e il cristianesimo dall'altra, possiamo forse, in via del tutto ipotetica e provvisoria, arrischiare alcune conclusioni.

Nei riguardi del neoplatonismo il sistema filosofico-teologico di Giuliano, lungi dall'essere una congerie raccoglitrice all'insegna della casualità, si presenta come un tentativo di sintesi, personale e originale, che ha il suo centro irradiante in una precisa ideologia politica, impostata su un assolutismo rigoroso e consapevole. Tale ideologia ha il suo punto di raccordo e di unificazione sistematica nella teologia del dio Helios. Una teologia per la quale sarebbe facile dimostrare, per singoli punti e aspetti, gli agganci sia con il neoplatonismo sia con la religione di Mithra e perfino con il cristianesimo. Ma occorre riconoscere all'intervento speculativo di Giuliano non soltanto la funzione assolutamente preminente e centrale attribuita a questa entità teologica, ma anche la rielaborazione del pensiero neoplatonico precedente in rapporto con essa, con conseguente cernita tra le varie posizioni dottrinali, che rivelano così un'impronta assai più personale di quanto comunemente si creda.

Infine, nell'elaborazione della sua dottrina teologica sul dio Helios, Giuliano non è stato influenzato genericamente da reminiscenze bibliche e cristiane. Il suo dio Helios non mostra apprezzabili punti di affinità né con il Logos del IV vangelo né con la cristologia sviluppatasi all'interno della Grande Chiesa e confluita nella definizione nicena. Esso rivela invece precisi punti di contatto con la cristologia che, avendo preso le mosse dalle affermazioni del diacono alessandrino Ario, era giunta, al tempo di Giuliano, alla forma estremista dell'anomeismo, passando anche attraverso la straordinaria personalità di Eusebio di Cesarea, le cui simpatie per l'arianesimo sono note e che, in ogni caso, come bene ha dimostrato E. Peterson nel saggio sopra citato<sup>33</sup>, è colui che indubbiamente ha visto più acutamente di tutti le implicazioni politiche inerenti a quelle dispute teologiche.

Se e in quanto Giuliano ha cercato di assimilare concezioni teologiche cristiane, ciò non è stato soltanto per esigenze personali, di carattere religioso e mistico, né soltanto per contrastare la marcia vittoriosa del cristianesimo, sottraendogli punti dottrinali fondamentali: è stato soprattutto per trovarvi, nella parte almeno che meglio si prestava, cioè nell'arianesimo, il supporto teologico subordinazionistico che gli consentiva, per un verso, di recuperare il variopinto pantheon gerarchico neoplatonico-politeistico, e per l'altro verso di racchiudere in una struttura più rigida e conclusa la sua concezione dell'autorità imperiale e della funzione provvidenziale e insostituibile dell'impero della *Roma aeterna*.

<sup>33</sup> Cfr. E. PETERSON, *op. cit.*, pp. 86 ss.

ISABELLA LABRIOLA

## Direttive della propaganda dell'imperatore Giuliano \*

εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὁρῶντες πράξετε  
(Platone, *Alcibiade primo*)

C'è come una tensione in Giuliano fra l'orgogliosa consapevolezza di essere autore di grandi imprese, e di avere diritto per esse all'elogio e alla fama, in una cosciente proiezione nella storia, e la volontà di additarle già ai contemporanei come successi non esteriori e casuali, ma scaturiti dalla ric-

\* Bibliografia. AA. VV., *L'Empereur Julien de l'histoire à la légende (331-1715)*, par J. Richer et R. Braun, Paris 1978; AA. VV., *L'Empereur Julien de la légende au mythe (de Voltaire à nos jours)*, par J. Richer et R. Braun, Paris 1981 [= Richer-Braun<sup>1</sup>]; J.-J. CH. BALTŸ, *Julien et Apamée: Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique anti-chrétienne de l'empereur*, « Dialogues d'histoire ancienne », I (1974), pp. 267-304; J. BIDEZ, *La vie de l'Empereur Julien*, Paris 1930; J. BIDEZ, *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*, Tome I, Ire partie: *Discours de Julien César*, Paris 1932 [= Bidez<sup>1</sup>]; R. C. BLOCKLEY, *The Panegyric of Claudius Mamertinus on the Emperor Julian*, « American Journal of Philology », 93 (1972), pp. 437-450; J. BOUFFARTIGUE, *Julien par Julien*, in Richer-Braun, pp. 15-30; *Julien dans la littérature savante des dix-neuvième et vingtième siècles*, in Richer-Braun<sup>1</sup>, pp. 83-107 [= Bouffartigue<sup>1</sup>]; G. W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, London 1978; R. BROWNING, *The Emperor Julian*, London 1975; M. CALTABIANO, *La propaganda di Giuliano nella Lettera agli Ateniesi*, « Contributi dell'Istituto di Storia antica » (Università cattolica di Milano), II (1974), pp. 123-138; G. F. CHESNUT, *The Ruler and the Logos in Neopythagorean Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy*, in « Aufstieg und Niedergang des römischen Welt », II, 16, Berlin & New York 1978, pp. 1310-1332; L. CRACCO RUGGINI, *Sofisti greci nell'impero romano*, « Athenaeum » 49 (1971), pp. 402-425; *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo*, in « Studi storici in onore di O. Bertolini », Pisa 1972, I, pp. 177-300 [= Cracco Ruggini<sup>1</sup>]; G. DOWNEY, *Julian the Apostate at Antioch*, « Church History », VII (1939), pp. 303-315; *A History of Antioch in Syria*, Princeton 1961 [= Downey<sup>1</sup>]; F. DVORNIK, *The Emperor Julian's 'Reactionary' Ideas on Kingship*, in « Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend », Princeton 1955, pp. 71-81; *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, Washington 1966 [= Dvornik<sup>1</sup>]; J. FONTAINE, *Le Julien d'Ammien Marcellin*, in Richer-Braun, pp. 31-66; J. C. FOUSSARD, *Julien philosophe*, in Richer-Braun, pp. 189-212; P. HUART, *Julien et l'hellénisme; idées morales et politiques*, in Richer-Braun, pp. 99-124; W. E. KAEGI, *The Emperor Julian's Assessment of the Significance and Function of History*, « Proceedings of the American Philosophical Society », 108 (1964), pp. 29-38; *Research on Julian the Apostate (1945-1964)*, « The Classical World », 58 (1965), pp. 229-238 [= Kaegi<sup>1</sup>]; *The Emperor Julian at Naissus*, « L'Antiquité classique » 44 (1975), pp. 161-171 [= Kaegi<sup>2</sup>]; I. LABRIOLA, *I due autoritratti di Giuliano imperatore*, « Belfagor », XXIX (1974), pp. 547-560; I. MUELLER-SEIDEL, *Die Usurpation Julians des Abtrünnigen im Lichte seiner Germanenpolitik*, « Historische Zeitschrift », 180 (1955), pp. 225-244; P. PETIT, *L'empereur Julien vu par le sophiste Libanios*, in Richer-Braun, pp. 67-88; C. PRATO-D. MICALELLA, *Giuliano imperatore, Misopogon*, Roma 1979; K. ROSEN, *Beobachtungen zur Erhebung Julians 360-361 n. Chr.*, « Acta classica », 12 (1969), pp. 121-149; A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, Torino 1920; CH. H. TALBERT, *Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity*, in « Aufstieg und Niedergang des römischen Welt », II, 16 Berlin & New York 1978, pp. 1619-1651; R. T. WALLIS, *Neoplatonism*, London 1972; R. E. WITT, *Iamblicus as a Forerunner of Julian*, in AA. VV., *De Jamblique à Proclus*, « Entretiens sur l'antiquité classique », XXI, Vandoeuvres-Genève 1975, pp. 35-63.

chezza delle proprie virtù<sup>1</sup>. Se fu infelice la sua amministrazione dell'impero, anzi di Antiochia, se non riuscì a conquistarsi l'*eunoia* dei sudditi, certo ne riconobbe la causa nella loro insensibilità e nel loro difetto di virtù, anche se nel *Misopogon*, con un rovesciamento dettato da un'ironia molto amara, imputò dell'insuccesso i propri difetti.

Non è difficile supporre che proprio ad Antiochia si sia accentuata, con l'impegno pubblicitario, la cura della propaganda della propria immagine e del proprio programma politico, come già in un altro momento di difficoltà<sup>2</sup>. Ma il tentativo non doveva avere successo: « Una gente raffinata, libertina e leggermente cinica, com'era, sopra tutte, la popolazione di Antiochia non poteva certo comprendere a che cosa mirassero i ragionamenti e le predicazioni del nuovo arrivato, né perché, monarca assoluto, rifuggisse dalla violenza adoperando le sole arti della persuasione e della saviezza ».

1. Sono parole di Augusto Rostagni, che colgono, sebbene non fosse questo l'aspetto che lo interessasse di più, la valenza profondamente politica dell'atteggiamento di Giuliano, la non superficialità del suo intento riformatore<sup>3</sup>. Nota Rostagni in un altro punto: « Questo iniziato, assorto nella contemplazione mistica del cosmo, è in pari tempo un imperatore, che ha cura effettiva di popoli. Sua forza è il sentimento e la persuasione del bene » (p. 89).

A questa caratterizzazione di Giuliano, Rostagni perviene attraverso un approccio che esclude dal proprio orizzonte la considerazione della politica giuliana in senso stretto, ed anzi deliberatamente si distingue da una lettura limitata a questa dimensione. Diversa è la sua ottica: l'ottica del critico letterario, focalizzata sulla tragedia dell'uomo e sull'arte dello scrittore più che sull'azione del politico<sup>4</sup>. Anzi, egli mette un po' una distanza fra il politico e lo scrittore, di Giuliano cerca l'espressione vitale e la riconosce nell'opera artistica, per contrasto con l'inattualità del progetto politico, nella quale peraltro la vede radicata (p. 6).

È, questa, una tesi che percorre ed ispira tutto il saggio introduttivo e trova la propria sintesi nelle pagine sull'arte di Giuliano. Così Giuliano scrit-

<sup>1</sup> Cfr. EUNAPIO, fr. 14, § 7. La proiezione nel futuro come distacco da interessi contingenti è uno dei tratti del sovrano secondo il modello platonico: *A Temistio*, 262 ac; l'esempio è una conferma dei discorsi: 266 b. È ugualmente caratteristico di Giuliano non riconoscersi alcuna virtù specifica e rimettere tutto alla divinità: *A Temistio*, 267 ab (cfr. or. III Bidez, 70 c). Il suo atteggiamento è quello di chi avendo di mira la verità non si cura del giudizio altrui, ma solo della propria conoscenza di sé (or. VII, 211 cd). Che Giuliano nell'ansia di scoprire il modo per assicurarsi un durevole posto nella storia cercasse dei modelli nel passato viene sottolineato da KAEGI, pp. 33-34.

<sup>2</sup> Nel 361 dopo la ribellione a Costanzo: DOWNEY, pp. 312-313; CALTABIANO; KAEGI<sup>2</sup> (sul significato anche propagandistico della sosta a Naïso). La lettera agli ateniesi redatta in quella occasione poté tornare utile nel 363: è l'ipotesi che prospetto in: *I due autoritratti di Giuliano imperatore*, pp. 547-554.

<sup>3</sup> Ho tratto la citazione dalla p. 107 del saggio critico di Augusto Rostagni che precede la traduzione delle operette politiche e satiriche: sul *Misopogon* cfr. le pp. 103-112.

<sup>4</sup> BOUFFARTIGUE, p. 104.

tore viene visto sullo sfondo di un'età di travaglio e di crisi, che sembra trovare identità e rassicurazione nascondendosi dietro il più rigido e vuoto uniformarsi ai modelli della tradizione ellenica. Ma su questo sfondo non si perde la sua individualità. Osserva Rostagni: « Certo il suo mondo interiore — per quanto più attivo che nella maggior parte dei retori e dei sofisti — senza gli incitamenti del contrasto e della negazione non avrebbe mai dato né fiamma né luce » (p. 98). Il contrasto è, naturalmente, quello legato allo scontro con la realtà, all'insuccesso di un progetto che è insieme progetto politico e progetto di vita. La reazione fu l'ironia: se questa è « la vera forma d'arte che i tempi consentono » (p. 94), Giuliano ne offre esempi incisivi in « libelli composti con intento riformatore e satirico » (pp. 94-96).

Quel che conta sottolineare, mi sembra, è che l'ironia di Giuliano già per Augusto Rostagni — come poi più esplicitamente per Glanville Downey<sup>5</sup> — sia, pur dopo l'esperienza dell'insuccesso, ancora un tramite per la riaffermazione di un progetto. Essa è la reazione ad un contrasto e ad una negazione dall'esterno, ma veramente nasce dalla perdita di valore di una rinuncia, scaturisce — come già il progetto riformatore di cui è pur sempre una espressione — più dal profondo, da un contrasto e da una negazione vissuti dall'interno: quelli che Rostagni tematizza nelle pagine su *Vita attiva e vita contemplativa*. Proprio in quel contrasto personale ed interiore, e nella sua soluzione, si possono intravedere — legati come sono ad una esperienza eccezionale quale quella imperiale — i tratti di una originalità più profonda di Giuliano, più individuale. Essa si esprimerà in una forma che per essere tipica dei tempi non è meno sua, perché alimentata da una scelta: quella di trasferire sul piano collettivo il proprio individuale ideale di vita, dopo la rinuncia ad una vita di riflessione, e quasi a darle significato.

Una scelta rigida, certo, di cui Rostagni mette in luce l'astrattezza proprio tramite il suo approccio, per così dire indiretto, e attento alla dimensione psicologica. È decisivo, per comprendere la stessa azione politica di Giuliano, rilevare l'astrattezza del suo programma politico, del suo conformarsi al pensiero platonico delle *Leggi*, non mediato da una efficace valutazione della realtà (pp. 43-53). È questo un fenomeno non trascurabile, anzi un fenomeno chiave e degno di conseguenze: quantunque proprio di recente sia stato detto che Rostagni si spinge molto in là nell'interpretare la politica di Giuliano come interamente fondata sulle sue convinzioni di filosofo<sup>6</sup>, non si può non osservare che è certo questa l'immagine che Giuliano intendeva dare di sé<sup>7</sup> — e

<sup>5</sup> ROSTAGNI, pp. 96-97; 104; DOWNEY, p. 310, n. 4 (su Rostagni); pp. 310-312; p. 314: « The satire [il *Misopogon*] was a reasoned (if unsuccessful) device, a planned and considered effort of propaganda ».

<sup>6</sup> BOUFFARTIGUE<sup>1</sup>, p. 104. Questo giudizio su Rostagni nasce dalla negazione dell'idea che Giuliano ambisse a realizzare l'ideale del filosofo-re e dalla lettura della risposta a Temistio come espressione di un contrasto irrisolto: cfr. BOUFFARTIGUE, pp. 15-21. Per la soluzione di tale contrasto dovette essere essenziale fra l'altro la componente mitraica della ideologia giulianea: cfr. ROSTAGNI, pp. 27, 111; BIDEZ, p. 223; BROWNING, pp. 138, 162 (cfr. *infra*, n. 12).

<sup>7</sup> Questa caratteristica, sebbene si accentuasse nel periodo imperiale, precedette di molto il

proprio ad essa, e al recupero del pensiero di Platone e di Aristotele, è legato il carattere di « reazione » della ideologia politica giuliana<sup>8</sup>.

Tale autorappresentazione ebbe un ruolo non secondario nella esplicazione del complessivo programma di riproposta dell'ellenismo, nonché del suo insuccesso. Ed è quindi su di essa che si può fermare l'attenzione, per ricomporre in unità le immagini dell'uomo, del monarca, dello scrittore, e reconsiderarne l'opera alla luce di questa unità; per tendere non alla valutazione della praticabilità del progetto di Giuliano, ma al riconoscimento delle spinte interiori che ne ispirarono la condotta, in una condizione difficile, ma prima ancora dello scontro con l'insuccesso.

2. Luogo di unità dell'uomo, del monarca e dello scrittore, sembrano gli opuscoli di propaganda di Giuliano, specie quelli progettati per una più ampia diffusione, quasi dei manifesti: il messaggio agli ateniesi, il discorso contro gli antiocheni<sup>9</sup>. Né li si dovrebbe considerare separatamente da altre forme di propaganda: di importanza essenziale dovette essere certo quella realizzata con mezzi iconografici e figurativi, i cui contenuti sembrano trovare chiari

coinvolgimento di Giuliano nel potere, unita comunque alla consapevolezza di una irrisolta tensione: cfr. ad es. or. II Bidez, 120 b; *A Temistio*, 266 d, etc. Quale fosse il contenuto della « filosofia » di Giuliano, e se presentasse tratti di originalità, è oggetto di valutazioni differenti: cfr. ad es. la *Nota* di G. Martano in E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III, vol. VI: *Giamblico e la scuola di Atene*, a cura di G. Martano, Firenze 1961, pp. 84-86; e da ultimo le analisi di REX E. WITT e di JEAN-CLAUDE FOUSSARD.

<sup>8</sup> ROSTAGNI, pp. 28-53; 132, n. 2; DVORNIK; DVORNIK<sup>1</sup>, pp. 659-672; KAEGI, pp. 29, 35. — Francis Dvornik, che ha accentuato l'aspetto della « reazione » di Giuliano, lo lega all'idea del sovrano soggetto come tutti alle leggi e al rifiuto della teocrazia, in un ritorno alla ideologia del principato. Ma è una lettura che andrebbe verificata (cfr. *infra*, n. 18): Dvornik forse eccede nel sottolineare questo carattere del pensiero di Giuliano come prevalente rispetto all'adesione ad un modello ellenistico, tanto più che questo modello, come egli stesso nota, comprende motivi di derivazione platonica e aristotelica (cfr. p. 261, e, in generale, pp. 252-277) e continua pur sotto il rivestimento cristiano (pp. 616-622). Questa tradizione Giuliano avrà cercato di restaurare nei suoi caratteri originari: molti motivi ellenistici sono presenti nella sua ideologia, ad esempio il misticismo solare, l'idea che il re-filosofo imiti la divinità, che il suo Logos sia l'analogo del Logos divino, che la perfetta armonia fra il re e i sudditi riproduca l'armonia fra la divinità e l'universo, etc. Si tratta comunque di una tematica a parte: mi limito a rinviare alle analisi di insieme di DVORNIK, di CHESNUT (pp. 1313-1324) e poi a BROWNING, pp. 130-133, e, per la fedeltà di Giuliano ad una tradizione di « ellenismo » in cui rientrano la religione delfica, Socrate, Platone, etc., a HUART, pp. 99-123; PETIT, p. 73.

<sup>9</sup> DOWNEY, pp. 310, 313; DOWNEY<sup>1</sup>, p. 393, con la n. 88. Obiettivo primario, almeno nella lettera agli ateniesi, sono comunque gli « elleni » e in particolare i filosofi: W. LIEBESCHUETZ, JHS, 1970, p. 220 (« his own account for Greek intellectuals »); CRACCO RUGGINI, p. 230, n. 110; CALTABIANO, pp. 130, 137-138. Gli ateniesi, « concittadini di tutti gli elleni » (287 c), diventano la sintesi ed il nucleo della « comunità degli elleni »: *I due autoritratti di Giuliano imperatore*, p. 549, con la n. 3. Ai filosofi Giuliano esplicitamente si appella a conclusione della risposta a Temistio: 266 d-267 a. Sulla propaganda di Giuliano cfr. anche BROWNING, pp. 74, 118, 124, 129, 143; BOUFFARTIGUE, p. 16; BOWERSOCK, p. 19. In particolare sui contenuti propagandistici del *Misopogon*, cfr. MICAELLA, *Introduzione* alla edizione a cura di Prato-Micaella, pp. 12\*-24\*.

riscontri nei testi letterari<sup>10</sup>. Il ricorso a questi tramiti si spiega con la loro intrinseca valenza simbolica, ma forse anche scritti come il messaggio agli ateniesi e il *Misopogon* possono essere considerati in questa prospettiva, e assumere, sia pure più debolmente, un significato simbolico, volto ad affermare il carattere eccezionale dell'impero giuliano.

Sono tre i motivi costanti, e inestricabili, della propaganda di Giuliano, anche se variamente accentuati in rapporto al mutare della situazione: la legittimità della successione a Costanzo; le virtù di governo; infine, il motivo che unifica gli altri due, quasi inglobandoli, il carattere carismatico della figura imperiale cui Giuliano dà corpo<sup>11</sup>. Appunto questa continuità di motivi della propaganda giuliana suggerisce di indagarne le forme e i modi di espressione, e, prima ancora, di approfondirne l'ispirazione.

Questo mio intervento, peraltro del tutto parziale rispetto alla complessità del problema, si propone come un contributo al chiarimento di alcuni aspetti di un fenomeno che presenta non pochi tratti peculiari: soprattutto si propone di chiarire l'ispirazione fondamentale che alimenta la fenomenologia della propaganda giuliana, e spiega il modo in cui essa si traduce sul piano concreto. Il mio intento è prospettare una ipotesi sulla motivazione unitaria e non esteriore che sembra ispirare la propaganda giuliana e può anche illuminarne gli orientamenti e le direttive. Per questo la mia attenzione più che alle occasioni esterne, contingenti delle varie forme della propaganda giuliana, si è rivolta ad un diverso livello di indagine, alla ricerca della motivazione più profonda del fenomeno: e mi è sembrato che la si possa ricono-

<sup>10</sup> BIDEZ, p. 262 con la n. 6; BALT, p. 301, n. 128 (ma è importante tutta l'analisi: essa mette in luce i caratteri di una propaganda che recupera, nel contesto pagano dell'ellenismo, e legandoli ad una teoria filosofica del potere, immagini, abitudini e valori passati al cristianesimo: pp. 270-275). Per altre indicazioni che si possono trarre da archeologia e numismatica: KAEGI, pp. 236-237, e, in generale, p. 238; CALTABIANO, p. 135, con la n. 59. In testimonianze epigrafiche si può riconoscere anche la ideologia della restaurazione (cfr. ad es., A. NEGEV, *The inscription of the Emperor Julian at Na'ayan Barukh*, «Israel Exploration Journal», XIX (1969), pp. 170-173), o il misticismo solare (cfr. *infra*, n. 16).

<sup>11</sup> Il progetto giuliano nasce sullo sfondo della propaganda neoplatonica del suo tempo (su cui cfr. ad es. BIDEZ, pp. 47-49; BIDEZ<sup>1</sup>, p. xxxiii) e sembra mirare alla formazione di una comunità pagana con caratteristiche religiose (CALTABIANO, pp. 137-138; MICALELLA, *Introduzione* a Prato-Micalella, p. 24\* con la n. 114; cfr. *supra*, n. 9): tanto più allora ha un significato l'esaltazione dei tratti carismatici del monarca (su questo nesso, TALBERT, pp. 1626-1627; 1632). Il carisma è legato al possesso interiore della virtù che fa del re un modello per i sudditi, nella prospettiva della salvezza morale (già nella ideologia ellenistica: DVORNIK<sup>1</sup>, ad es. p. 258; CHESNUT, p. 1323). In particolare il carattere carismatico dell'impero di Giuliano è legato al significato di salvezza personale e pubblica che lo connota fin dal conflitto con Costanzo (*Agli ateniesi*, 286 d-287 a). Questo aspetto, esaltato anche nella *Gratiarum actio* di Claudio Mamertino (Blockley), nasce dal desiderio di Giuliano di riaffermare la legittimità morale della usurpazione e di sottrarsi all'accusa di tirannide, trasformando in tiranno l'avversario (cfr. CRACCO RUGGINI<sup>1</sup>, p. 188, n. 24). L'idea di salvezza ha uno spessore che supera il ristretto ambito politico ed assume in Giuliano una colorazione quasi mistica, tanto più con il suo legame con Socrate: *A Temistio*, 264 d; cfr. ROSTAGNI, pp. 36, n. 2; 75-76; 136, n. 4; CRACCO RUGGINI, p. 412 e n. 38; CRACCO RUGGINI<sup>1</sup>, p. 198 e n. 42; 217-221. Sui fondamenti ideologici dell'impero giuliano, cfr. anche ROSEN, pp. 137-143.

scere nella interpretazione che Giuliano dà della propria funzione imperiale. L'aspetto difensivo non è l'unica caratteristica della sua propaganda: essa ha anche una valenza costruttiva, parenetica, che traspare talora direttamente e talora in modo mediato, proprio per il tramite dell'apologia.

Una propaganda, dunque, che vuol essere insieme apologia e parenesi, le cui radici si possono individuare nell'idea giulianea della regalità — un'idea d'ispirazione platonica: della quale mi limiterò ad isolare alcuni tratti, magari marginali rispetto all'insieme, ma secondo me rilevanti per chiarire l'intento di fondo dell'autorappresentazione giulianea.

3. *Una regalità filosofica.* — In questa prospettiva il mio punto di riferimento è stato uno scritto non privo di singolarità come il secondo panegirico a Costanzo. *Peri basileias* ne è il titolo alternativo: esso propone nella seconda parte, in forma impersonale — ed è sì può dire un caso unico nella produzione giulianea — il profilo del sovrano ideale.

Si tratta di un modello, peraltro non originale, cui Giuliano si sforzerà, da imperatore, di dare espressione concreta, nella pratica del potere, e nella descrizione che di tale pratica, e di esempi analoghi realizzati nella storia, offrirà nella sua pubblicistica<sup>12</sup>. Esso è il sintomo più macroscopico della nuova e sorprendente libertà di atteggiamento che Giuliano Cesare si prende nei riguardi dell'imperatore, e che si traduce — come è stato notato — nell'aperto tono neoplatonizzante che impronta quest'opuscolo, pur scritto, a quel che sembra, nell'inverno 358-359<sup>13</sup>.

Tale « archetipo » di regalità è radicato in una composita tradizione di pensiero sulla superiorità e regalità del filosofo, che, pur con tutte le difficoltà di dipanarne le componenti, sembra risalire, attraverso le dottrine stoiche e ciniche, ad Antistene, ma anche a Platone, e trova in definitiva una fonte unica e carismatica in Socrate<sup>14</sup>. È Socrate, dichiaratamente, il modello di Giuliano,

<sup>12</sup> La problematica del potere, svolta alla luce del contrasto fra vita attiva e vita contemplativa, è il motivo centrale della risposta a Temistio: cfr. ROSTAGNI, pp. 28-50; BIDEZ, pp. 204-206, CRACCO RUGGINI, p. 407 e n. 18, pp. 411-415; CRACCO-RUGGINI<sup>1</sup>, pp. 178, n. 5; 197-198; BROWNING, p. 133. Si può notare in genere la tendenza ad accentuare più del necessario la separazione in Giuliano fra meditazione e azione; ma proprio nella risposta a Temistio viene riaffermata l'importanza delle azioni e dei discorsi del filosofo (266 b), il quale deve conoscere la vera natura del governo: questo è il nucleo dell'insegnamento platonico (261 a-262 c). Sempre dalla ep. a Temistio emerge che modello di Giuliano — ma modello di vita attiva — è Socrate (264 b). Su questo aspetto cfr. HUART, pp. 106-107; 118-119; FOUSSARD, pp. 191; 208-210. Per il profilo del sovrano ideale cfr. anche il mito, tutto impregnato di misticismo solare, sulla giovinezza di Giuliano: or. VII, 227 c-234 c, in particolare 229 d, 231 d, 233 b, 233 c-234 c.

<sup>13</sup> BIDEZ, pp. 174-176; BIDEZ<sup>1</sup>, pp. 108-115; DVORNIK<sup>1</sup>, pp. 662-663. Mi pare comunque che resti aperta la questione del reale intento di questo scritto per certi aspetti sorprendente. Su di esso cfr. anche FOUSSARD, pp. 208-209.

<sup>14</sup> BIDEZ<sup>1</sup>, pp. 111-112; 152, n. 2; 155, n. 3; 158, n. 1, etc. CRACCO RUGGINI, pp. 411-412; CRACCO RUGGINI<sup>1</sup>, p. 198, n. 42; CHESNUT, p. 1318 con n. 31. Sullo sfondo la teorizzazione ellenistica della regalità in cui è centrale l'idea della imitazione da parte del sovrano — unico vero filosofo — delle virtù divine (cfr. *supra*, n. 8). L'« archetipo » della regalità filosofica è comunque da cercare nella

in un atteggiamento che, come mostra la raffigurazione di un mosaico di Apamea, assumerà i tratti di una vera e propria immedesimazione<sup>15</sup>.

Due gli aspetti che colpiscono nel secondo panegirico: l'enfasi data alle caratteristiche del vero e legittimo sovrano (e fra queste alla pratica delle virtù e al legame col divino); l'assimilazione della virtù alla luce del sole. E sono questi aspetti che possono forse far intravedere la radice stessa della cura giuliana della propaganda di sé, ed anche il contenuto e insieme l'obiettivo di tale propaganda: additare in Giuliano il vero sovrano, anzi il vero *aner agathos*, irradiante come il sole<sup>16</sup>.

Il dato importante è che qui, in modo in apparenza paradossale, l'esaltazione della figura del sovrano ideale si realizza attraverso la negazione della regalità. Il punto di riferimento primario di Giuliano non è il sovrano ma il filosofo, anzi, più semplicemente, l'*aner agathos*, che è l'unico vero sovrano; e talora sembra derivarne una confusione di piani (Bidez<sup>1</sup>, p. 165, n. 1). Ma non si tratta di un fenomeno casuale: la preminenza riconosciuta all'*aner agathos*, proteso a realizzare la pienezza dell'*arete*, acquista un più forte significato in un contesto neoplatonizzante, dal quale traspare con chiarezza l'opposizione fra valori spirituali e valori materiali.

La svalutazione degli aspetti materiali impronta di sé il ritratto del sovrano modello. « Chi si armonizza veramente e in modo costante con questo modello — dice Giuliano — è ricco egli stesso, e veramente felice, e sono fortunati quanti fanno parte di un tale impero » (93a). « L'importante non è, come si ritiene, essere figli di un sovrano ricco e opulento, l'importante, veramente, è

filosofia platonica: Socrate è l'unico vero uomo politico (*Gorgia*, 521 d), la politica è scienza regale (ad es. *Politico*, 259 bc). Per l'ideologia imperiale giuliana cfr. anche BALTŲ, pp. 274-276, p. 300, n. 115 bis; BOUFFARTIGUE, pp. 22-25; sulla fedeltà a Platone nella esaltazione della virtù nelle sue quattro forme: HUART, pp. 105-121; sull'influsso di pensatori successivi a Platone: HUART, pp. 102, 115, n. 131.

<sup>15</sup> Il mosaico raffigura Socrate in mezzo a sei sapienti e sembra vi si possa scorgere un'allusione ai « sette amici » venuti ad Antiochia (uno dei quali è Giuliano), di cui si legge in *Misopogon*, 354 c: BALTŲ, pp. 275-277; p. 301, n. 128. Per Socrate modello di Giuliano perché si era dedicato alla vita attiva, cfr. *supra* n. 12. L'affinità tra Socrate e Giuliano è sottolineata da Ammiano e Libanio nella rappresentazione della morte di Giuliano a somiglianza di quella di Socrate: HUART, p. 123; FONTAINE, pp. 43, 51-52.

<sup>16</sup> Per il motivo della regalità radiante si possono riconoscere due fonti di ispirazione: a) il misticismo solare ellenistico: il sole è in natura l'immagine della divinità ed è l'analogo del Logos del re-filosofo (DVORNIK, pp. 254-258, 273; 620, 624-625; CHESNUT, pp. 1319, 1323); b) l'emana-zione plotiniana (WALLIS, p. 61; WITT, p. 51). Quanto a Giuliano, il suo rapporto personale con il sole è il motivo centrale del mito sulla sua giovinezza (or. VII, 227 c-234 c; cfr. or. IV, 130 bc; 157 a) e forse mira fra l'altro a fondare la legittimità del suo potere (cfr. DVORNIK<sup>1</sup>, pp. 257-258; CHESNUT, p. 1319). Sull'amore per la luce come esperienza fondamentale che ispira tutta la filosofia giuliana: FOUSSARD, pp. 199-202. (Vi è poi una singolarità: Giuliano descrive l'impresa che lo portò dalla Gallia all'Illirico quasi negli stessi termini in cui parla dell'attività di Helios: « con incomparabile velocità e instancabile energia »: *Agli ateniesi*, 269 d; « con indicibile velocità e potenza insuperabile »: or. IV, 146 c). Non mancano suggerimenti epigrafici: cfr. ad es., P. SALAMA, *Une couronne solaire de l'empereur Julien*, « Acta of the Vth International Congress of Greek and Latin Epigraphy » (Cambridge 1967), Oxford 1971, pp. 279-286.

superare la virtù dei padri» (93d). Non sono gli aspetti esteriori a fare il vero sovrano — la ricchezza, le insegne del potere, le forze militari, e neanche il consenso universale: esso potrebbe offrire appunto il potere, ma non la virtù. Al suo confronto tutti i contrassegni del potere, magari anche esaltanti — anzi pericolosamente esaltanti — per chi riceve l'impero, appaiono vuoti di significato (82cd).

La regalità è una esperienza dell'anima alimentata da uno stretto rapporto col divino: a questo dovrebbero pervenire tutti, ma soprattutto il vero re, del quale, in questo contesto così impregnato di pensieri neoplatonici<sup>17</sup>, si delinea il profilo più chiaro e completo: « il re, quello che è veramente degno del titolo, e non è né illegittimo né falso, ma che l'intelletto puro lo comprende e lo percepisce a causa della sua affinità con lui, e gli cede il potere, e gli affida la cura perché è saggio », come dev'essere nell'atteggiamento di « coloro che si danno pensiero della virtù » (70c). L'*arete* è il fondamento della *eudaimonia*, secondo Socrate.

4. *La virtù e il sole* — Per Socrate solo il possesso totale della virtù rende gli uomini pienamente degni di elogio; i politici in particolare (78d-79c). Senza di essa le altre abilità, compresa quella di riuscire persuasivi, non sono minimamente apprezzabili (79b). Il pieno e totale possesso della virtù è la fonte illimitata di un potere che alimenta l'attività umana in tutte le sue forme. La virtù — è il concetto centrale delle dottrine di « uomini sapienti » — « ha le proprie radici nell'anima, la rende felice, sovrana, adatta alla guida degli stati e degli eserciti, magnanima e veramente ricca ». Ed è un bene superiore a tutti gli altri, il più caro agli dei, e indeperibile (80ab).

Cade qui l'analogia con il sole, che mi sembra essenziale per comprendere l'atteggiamento del monarca ideale verso i sudditi. Il possesso della virtù — dice Giuliano — « è esattamente per l'anima tale e quale è la luce per il sole ». Nessuno priva il sole della sua luce, né il sole la perde, neanche « quando illumina la luna che gli sta di fronte e la rende partecipe della propria natura, né quando riempie di luce e di splendore questo cosmo grande e mirabile. Allora, neanche l'uomo eccellente che rende partecipe della sua virtù un altro (*ἀνὴρ ἀγαθὸς ἀρετῆς μεταδιδούς ἄλλῳ*) mai è parso averne di meno, in rapporto a quanto partecipato: così divino e così splendido è quel possesso » (80cd).

Se la virtù è un tesoro inesauribile dell'anima, inesauribile come la luce del sole, e l'*aner agathos* può senza timore di subire diminuzioni, liberamente comunicarla agli altri, allo stesso modo — è implicito — potrà comportarsi

<sup>17</sup> Cfr. FOUSSARD, p. 200. Ad esempio, da 68 c Giuliano riprende e modifica pensieri di Platone per configurare un'idea di felicità cui — dice — potrebbero pervenire uomini privati e sovrani se si disponessero ad « affidare le redini della propria vita all'intelletto puro e non mescolato col corpo terrestre che chiamiamo Dio » (70 bd). Quest'ultimo concetto, che ricompare altrove (or. VI, 184 a, 194 d, 196 d, 197 a; or. VIII, 248 b) appartiene appunto alla tradizione neoplatonica: cfr. GIAMBILICO, *Protrettico*, 54 a.

il sovrano. Anzi, in questo caso il rendere partecipi altri, i sudditi, della propria virtù si colora di una sfumatura di dovere, di obbligo inerente all'alta funzione che il monarca riveste, all'alto livello che occupa nella gerarchia dell'universo<sup>18</sup>, al preciso impegno che gli spetta di prendersi cura dei sudditi: « onorare con premura gli onesti, curare per quanto possibile, come un buon medico, i malvagi » è tipico già dell'uomo saggio che agisce sempre secondo giustizia (89ab). Ma Giuliano lo dice esplicitamente: il sovrano « nobile e amico della divinità » deve « rendere molti partecipi della propria virtù (μεταδοτέον πολλοῖς μὲν ἀρετῆς) mediante l'amicizia, per realizzare questa comunità » (90c). Il sovrano perfetto che imita nel modo migliore la divinità, ha come obiettivo di essere a sua volta imitato, e di assimilare a sé, e dunque indirettamente alla divinità, i sudditi<sup>19</sup>.

5. Quel che conta sottolineare qui è l'idea del « comunicare », del « partecipare » la virtù ad altri, del μεταδιδόναι τῆς ἀρετῆς. Se l'esempio scelto ad illustrare questo concetto, l'analogia della virtù con la luce del sole, può essere considerato con Joseph Bidez, un « luogo comune della eliolatria dei neoplatonici » (Bidez, p. 155, n. 1), la matrice dell'idea della « partecipazione » della virtù, pur senza escludere la mediazione neoplatonica<sup>20</sup>, mi sembra che

<sup>18</sup> Numerosi passi nel secondo panegirico a Costanzo suggeriscono, talvolta nel contesto di considerazioni su ciò che rende legittimo il potere, l'idea di una parentela del sovrano virtuoso con la divinità, di una sua discendenza da Zeus (83 a) o dal demiurgo (90 b), di una sua natura « demonica »: che il sovrano benefattore possa essere considerato dai sudditi un « demone », anzi un « buon demone » è un auspicio esplicitamente formulato in 92 a (sulla tradizione della « divinità » del re: TALBERT, p. 1627, n. 38). Il re ha una missione sacerdotale: 68 bc, 90 a. Vi sono tutte le premesse per una concezione teocratica del potere: BIDEZ<sup>1</sup>, p. 139, n. 4; DOWNEY, p. 307; BALTZ, in particolare p. 275. Dvornik non riconosce aspetti teocratici in Giuliano, ma la sua analisi mi sembra parziale, tanto più che egli non tiene conto né dei passi che accennano alla natura « divina » del sovrano (ad es., *A Temistio*, 260 c; 265 ab), né dell'analisi degli orientamenti teocratici di Giuliano svolta da Joseph Bidez.

<sup>19</sup> Sull'imitazione del sovrano da parte dei sudditi: 88 a, 91 b; sull'imitazione degli dèi da parte del sovrano: 101 a. Questo è ancora un motivo della tradizione ellenistica, ma per l'idea dell'amicizia che lega in comunità il governante ai sudditi, cfr. già PLATONE, *Politico*, 311 b. Secondo Giuliano « assimilarsi agli dèi » è l'obiettivo della filosofia (or. VII, 225 d); d'altra parte riuscire a conoscere l'essenza della divinità è segno di una natura divina (*A Temistio*, 265 ab). Su questi motivi cfr. FOUSSARD, pp. 191-192.

<sup>20</sup> Riconoscere in modo puntuale la fonte di ispirazione del parallelo virtù-sole richiederebbe un'analisi al di là dei limiti di questo intervento. Rispetto al pensiero di Giuliano si può osservare che in questo passo il sole non è ancora la divinità che è al centro della teologia solare ispiratagli da Giamblico, comunque sembra corrispondere al terzo grado della triade solare, il sole visibile che governa il mondo della percezione sensibile (cfr. WITT, pp. 38-39, 51-52; FOUSSARD, p. 198). Sullo sfondo c'è il panteismo emanatista dei neoplatonici: BIDEZ, p. 222; p. 255 (sulla funzione del sole visibile); cfr. anche WALLIS, p. 61; WITT, p. 51. Un esempio di μεταδιδόναι da PLOTINO: V, 4, 1; per altri esempi giulianici, da confrontare or. IV, 135 d: Helios partecipa a tutti gli dèi la sua benefica energia (ἀγαθοεργία); 149 a, 156 d: Helios partecipa al mondo visibile la bellezza intellegibile ed è per questa sua opera che gli uomini pervengono alla sua comprensione. L'idea secondo la quale la luce è nel mondo visibile l'analogo della verità in quello invisibile (or. IV, 133 a) è di ispirazione platonica (cfr. *Repubblica*, 508 b).

si possa riconoscere più lontano, in un passo delle *Leggi* di Platone<sup>21</sup>. È qui espressa appunto l'idea che le virtù sono « beni che si possono acquisire, ed uno può non solo tenerli per sé ma renderne partecipi gli altri. E chi li partecipa merita la stima più alta... mentre è riprovevole chi... rifiuta di comunicare ad altri in amicizia i propri beni » (730e).

L'importanza di questo passo sta nel fatto che proprio ad esso Giuliano si riferisce esplicitamente, nel *Misopogon*, come ad un punto di riferimento della propria vita, e in un contesto che ripropone il problema del rapporto fra atteggiamento privato e atteggiamento pubblico. È dunque il *Misopogon*, pur attraverso una condizione paradossale qual è quella della esaltazione della « selvatichezza » di Giuliano, ad offrire una chiave di lettura. Giuliano spiega la propria inframmettenza negli affari degli antiocheni ricordando il proprio impegno alla emulazione dei filosofi antichi: un impegno che gli è stato istillato da Mardonio, come via al miglioramento di se stesso, e del quale non può più liberarsi. Ed è qui che cita il passo delle *Leggi* (730de) dov'è esaltato come « vincitore del premio di virtù » chi non si limita ad essere giusto, ma collabora all'affermazione della giustizia: tale lode è estesa anche a chi pratica moderazione e saggezza « e quanti altri beni uno può acquisire, e può non solo tenere per sé, ma parteciparne anche agli altri » (354a).

A questo insegnamento Giuliano si adeguò da privato cittadino e tanto più da imperatore: « Questo — dice — mi insegnava il pedagogo, pensando che sarei vissuto da privato: neanche prevedeva che avrei avuto da Zeus questa sorte cui Dio mi ha ora condotto e nella quale mi ha posto! Ed io vergognandomi di essere da imperatore inferiore ad un privato, senza che me ne rendessi conto, e senza che fosse necessario, vi ho comunicato la mia selvatichezza (ὁμῶν τῆς ἀγροικίας μεταδιδούς τῆς ἑαυτοῦ, 354b). Ἀγροικία era il modo in cui gli antiocheni connotavano l'adesione di Giuliano alle virtù platoniche (342d - 344b; 351cd); e si tratta del consueto ironico rovesciamento di una realtà che Giuliano valutava in modo profondamente diverso.

Quello che ho citato non è l'unico esempio: il motivo del μεταδιδόναι ricorre ancora nel *Misopogon*, nella sua versione negativa, per così dire, e in quella positiva. Giuliano non farà più ritorno ad Antiochia, perché intende « far tutti partecipi a turno della propria odiosa presenza » (364d), e per converso ricorda agli antiocheni di averli « resi partecipi di qualche vantaggio, com'era logico che si comportasse chi desiderava beneficiare molti uomini nella misura del possibile » (366d).

Questa « comunicazione » della virtù — certo il beneficio massimo di un imperatore ai propri sudditi<sup>22</sup> — si realizza nella prassi concreta, innanzitutto

<sup>21</sup> Non si può peraltro trascurare l'importanza dell'*Alcibiade primo*, un dialogo di discussa autenticità, ma di grande significato per il neoplatonismo (cfr., ad es., WITT, p. 35): anzi qui non solo è affermata, e ancora più esplicitamente, l'idea della partecipazione della virtù, ma è affermata proprio in relazione al governo degli stati (134 cd).

<sup>22</sup> Poter « fare del bene » a molti è una gioia per il vero re: 86 cd; la εὐπορία secondo Pitagora

una prassi di rispetto e di moderazione — di nuovo secondo Platone — « affinché — aggiunge Giuliano — la massa mirando a questi esempi possa armonizzarsi con essi » (354bc). È proprio in questa idea che si può riconoscere una esplicitazione dei motivi che ispirano l'autorappresentazione giuliana nei suoi scritti e negli altri tramiti della sua propaganda.

6. *Epainos e psogos* — Nella prassi concreta un ruolo primario spetta naturalmente alla parola. Dice Giuliano nel primo panegirico a Costanzo, prendendo le distanze dalla retorica del suo tempo (3c - 4b), che la sua formazione filosofica lo obbliga ad obbedire ad una legge antichissima, apollinea<sup>23</sup>, la quale ingiunge di avere sempre come obiettivo il bello e la virtù — nei discorsi, nelle azioni, nei rapporti umani, in una parola in tutte le situazioni. La virtù rappresenta il più alto livello di bellezza, e la legge impone di aderire ad essa, ma non obbliga all'uso di una specifica forma di discorso. L'obiettivo dell'oratore deve essere uno solo: fare discorsi che conducano alla virtù ed alla filosofia, fuori di ogni costrizione nella scelta di una forma espressiva particolare, ma con l'unico intento di « imitare per molte vie la natura del bene ». E queste molteplici vie sono: buoni consigli, discorsi di esortazione, benevoli rimproveri degli errori, elogio (ἐπαινέειν) delle azioni ben fatte, e, all'occasione, biasimo (ψέγειν) di quelle contrarie (4a).

Non sarà questo l'atteggiamento di Giuliano verso i sudditi? La sua propaganda sarà ispirata dall'antica legge delfica ricordata nel primo panegirico, dall'obiettivo di realizzare l'imitazione del bene e farla realizzare, come scrive Joseph Bidez, « en répandant lui-même le bien autour de lui » (Bidez<sup>1</sup>, p. 13, n. 3).

La peculiarità sta in questo: che talora oggetto di lode o di biasimo saranno le azioni stesse dell'imperatore. L'*epainos* è il tipo di discorso che meglio definisce la natura, l'atteggiamento di fondo degli scritti di propaganda di Giuliano; ovvero il suo opposto, il ritratto di se stesso come *psogos*, e il *Misopogon* ne è l'unico, singolare, esempio. « Nessuna legge — dice Giuliano proprio nel *Misopogon* — proibisce di scrivere elogi o critiche (οὔτε ἐπαινους οὔτε ψόγους) verso se stessi. Di elogiarmi non ho motivi, sebbene ne abbia un gran desiderio, ma di criticarmi ne ho infiniti (ἐπαινέειν μὲν δὴ καὶ σφόδρα ἐθέλων ἐμαυτὸν οὐκ ἔχω, ψέγειν δὲ μυρία, 338b) ».

La lode (o il biasimo) delle azioni dell'imperatore sarà la caratteristica intrinseca, essenziale, della propaganda giuliana.

fa dell'uomo una immagine della divinità: BIDEZ<sup>1</sup>, p. 13, n. 3; « fare del bene al massimo numero di persone » è l'ideale di Marco Aurelio (*Cesari*, 334 a) ed è l'ideale di Giuliano (*Agli ateniesi*, 287 d, *A Temistio*, 267 a).

<sup>23</sup> Si tratta di una legge emanata da « colui che per primo svelò agli uomini la filosofia » (3 c) ed è questa una allusione ad Apollo che appartiene alla tradizione neoplatonica (BIDEZ<sup>1</sup>, p. 12, n. 4). Essa riappare anche in or. VI, 188 ab.

7. *L'elogio filosofico* — L'orgogliosa consapevolezza di sé — la sua *megalo-psychia*, dice Eunapio (fr. 14, 7) — induce Giuliano ad un'autocelebrazione che sia allo stesso tempo riaffermazione della verità. Sta qui l'ambivalenza di un esperto di retorica che nega di essere un retore: dei retori teme la deformante forza della parola, come possibile strumento di inadeguata esaltazione, ma a sua volta riversa nella potenza del discorso — è ancora Eunapio che lo dice (fr. 9) — lo splendore che gli proviene dalle proprie azioni. Quella di Giuliano è la stessa ottica rovesciata: la forza del discorso retorico si sovrappone alle azioni reali, e permette di « parlare con magniloquenza di piccoli fatti e di sottrarre con la parola la grandezza delle imprese: insomma di opporre alla natura delle azioni quella delle parole » (2c); Giuliano, parlando di sé, usa il discorso retorico, ma nella direzione contraria, per riaffermare « la natura delle azioni »<sup>24</sup>.

Il tono apologetico e (anche nascostamente) autocelebrativo del ritratto di Giuliano ne tradisce l'ispirazione fondamentalmente retorica, ma non per questo devono apparire fittizie le ripetute affermazioni di estraneità rispetto alla prospettiva dei retori. Giuliano aspira al rispetto della verità; tuttavia la verità che cerca non è la verità storica, e perciò la cerca, in modo in apparenza contraddittorio, attraverso l'elogio. Ricerca dell'elogio e ricerca della verità non sono sempre in rapporto conflittuale, possono saldarsi sul terreno della esaltazione della virtù, nell'elogio filosofico, col quale solamente si realizza la forma perfetta di narrazione delle imprese<sup>25</sup>.

È proprio Giuliano a darne un esempio negli scritti autobiografici: si può pensare che il messaggio agli ateniesi sia nella sua essenza il panegirico che Giuliano ha scritto di se stesso, secondo le regole dell'elogio « degli uomini eccellenti e dei re » (93a) tutto incentrato sulla virtù (e il *Misopogon* un panegirico rovesciato).

È un significato del messaggio che può essere intravisto se si assume come chiave di lettura la differenza fra l'elogio falso dei retori e l'elogio vero dei filosofi, affermata con forza nei due panegirici a Costanzo. Qui è acuta la polemica di Giuliano contro i retori, in « una specie di professione di fede che egli fa, e che completa aggiungendo di avere imparato ad esprimersi alla maniera dei filosofi ». Proprio questa distinzione, ostentata nelle pagine introduttive del primo panegirico, fa sì che l'elogio di Costanzo sia « una esortazione morale presentata sotto la forma del panegirico di una vita esem-

<sup>24</sup> BIDEZ<sup>1</sup>, pp. xxxii-xxxiv; 10, n. 3; 14, n. 1; 152, n. 2; da ultimo HUART, p. 109; PETIT, p. 73.

<sup>25</sup> Mi sembra qui pertinente, per il suo valore generale, una osservazione di Jean Fontaine sull'ultimo discorso di Giuliano nella narrazione ammicciana: esso si presenta come « modelage et remodelage d'une vérité sublimée, en son essence même, par l'art et la pensée de l'historien; à la fois aussi individuelle et aussi générique qu'un portrait classique d'Alexandre ou de César — ou qu'une effigie monétaire de Julien lui-même » (p. 53). Osserva ancora Fontaine che se il ritratto del sovrano modello delineato nel secondo panegirico a Costanzo si armonizza con la realtà descritta ironicamente nel *Misopogon*, dipende proprio dalla iniziale scelta filosofica di Giuliano (p. 55). Si potrebbe quasi dire che è come se Giuliano seguendo il precetto di Plotino avesse « scolpito la propria statua » (p. 55).

plare », ed è di tale rilievo da determinare, nel secondo panegirico, una netta ed esplicita dicotomia fra la semplice esposizione dei fatti della prima parte e l'elogio filosofico della seconda<sup>26</sup>.

La differenza fra elogio retorico ed elogio filosofico si misura dal rispetto della realtà, ma è legata soprattutto alla esaltazione della virtù. Il panegirico retorico — osserva Giuliano — è un genere guardato con sospetto: assimilato a vile adulazione, « non è ritenuto veritiera testimonianza delle eccellenti imprese » che narra (4*bc*); soprattutto non dà conto della virtù. Ne può dar conto una narrazione « vera », che rispetti la qualità delle imprese che ne sono oggetto. Questo è un punto essenziale, perché le imprese sono « come dei mezzi di riconoscimento delle virtù dell'anima (ὥσπερ γνωρίσματα τῶν τῆς ψυχῆς ἀρετῶν τὰς πράξεις, 4*d*) », sono l'equivalente dei segni fisici di riconoscimento che contraddistinguono una stirpe, un *genos* (81*cd*) e individuano l'uomo ricco di virtù, l'unico che sia « nobile e re »<sup>27</sup>. Esse appartengono esclusivamente a chi le ha compiute, ed anche « il loro elogio appartiene in modo esclusivo a chi possiede la virtù, anzi ne costituisce l'elogio vero » (5*ab*). Assumere la virtù come punto focale del discorso è « la norma e la misura su cui regolare gli elogi degli uomini eccellenti e dei re » (93*a*).

Un esempio concreto, col quale Giuliano sottolinea, nel secondo panegirico a Costanzo, la differenza fra elogio retorico ed elogio filosofico, mi pare significativo per connotare il messaggio agli ateniesi come l'analogo di un elogio filosofico. Parlando del conflitto di Costanzo con l'usurpatore Magnenzio, Giuliano si contrappone ai retori sul piano della valutazione di quell'evento: i retori si sono limitati ad ammirare la vittoria di Costanzo, Giuliano al contrario ammira molto di più le virtù di cui Costanzo ha dato prova — la giustizia con cui ha intrapreso la guerra, il coraggio e l'esperienza con cui l'ha condotta, la moderazione e la dignità regale con cui ha usato della vittoria, mostrandosi del tutto degno di esercitare il potere — e si dichiara pronto a dimostrare « come nei tribunali » la fondatezza delle proprie parole (95*a*). Dimostrare, come dinanzi ad un tribunale, di avere avuto nel conflitto con Costanzo un obiettivo di giustizia, ed anche di essere all'altezza della dignità imperiale per aver dato prova delle tipiche virtù regali nelle sue imprese precedenti, sarà l'intento di Giuliano nel messaggio<sup>28</sup>. Così egli realizzerà implicitamente l'elogio filosofico di se stesso.

Gli ateniesi a loro volta sono come « gli ascoltatori seri di elogi veri », che devono

<sup>26</sup> BIDEZ<sup>1</sup>, pp. xxxii; 4-5; 109-110.

<sup>27</sup> L'obiettivo è trovare una garanzia non esteriore della legittimità del potere nel vincolo di una discendenza divina, che si rivela nella pratica della virtù (81 b-83 d): è un'idea connessa alla teoria della genealogia divina delle anime (BIDEZ<sup>1</sup>, p. 156, n. 3; p. 157, n. 3). Sul legame virtù-azioni: HUART, pp. 107-108. L'importanza dei « segni » emerge anche da altri passi: ad es. *Misopogon*, 340 a, 348 d; or. IV, 149 a (gli uomini conoscono Helios dalle sue opere); or. VI, 201 a; or. VII, 212 a; 223 cd. Si può intravedere qui un riflesso del « metodo anagogico che giustifica l'impossibilità di render conto del sensibile senza superare il sensibile » e ispira la ricerca di modelli « la cui pienezza rischiarerà l'effetto » nella realtà: FOUSSARD, pp. 197-199.

<sup>28</sup> *Agli ateniesi*, 270 a, da confrontare ad es. con PLATONE, *Politico*, 309 a. Sulla parzialità della lettera, BIDEZ, p. 198; MUELLER-SEIDEL, pp. 243-244; ROSEN, in particolare pp. 143-146. Essa sembra peraltro l'illustrazione di or. III BIDEZ, 95 a, di cui si può scorgere un legame anche con il mosaico di Apamea (BALTY, p. 276).

« guardare non ai vantaggi, che la fortuna concede spesso anche ai perversi, ma alle qualità ed alla virtù, che appartiene solo agli uomini eccellenti e naturalmente onesti » (92d). A questa caratterizzazione dell'uditorio di un elogio vero sembra fare eco una frase del proemio del messaggio: quella nella quale Giuliano, al momento di preannunciare il racconto delle proprie vicende, proclama di aspettarsi che gli ateniesi, eredi di una tradizione di giustizia, non guardino alla grandezza delle imprese — il riferimento è al fulmineo viaggio dalle regioni celtiche e quelle illiriche — ma considerino e giudichino se siano state compiute secondo giustizia (269d).

Se le virtù platoniche sono i cardini dell'elogio filosofico, ed esso, con l'attenzione volta alla formazione personale, alle imprese, alle qualità, si caratterizza come elogio vero di contro al falso elogio dei retori<sup>29</sup>, è in questa luce che può essere letto il messaggio agli ateniesi.

Quale che sia stata la vicenda esteriore del manifesto, da lettera ad opuscolo<sup>30</sup>, esso sembra sostanzialmente un *epainos*. L'*epainos* — secondo la definizione aristotelica — « è un discorso che esalta la grandezza di una virtù: perciò occorre mostrare che le azioni sono tali ». La virtù che Giuliano esalta è la giustizia, sua e degli ateniesi: e così tiene conto dell'uditorio, ricordandone l'eredità, e dimostra di aver agito con proponimento. L'*epainos* è anche una forma di esortazione<sup>31</sup>.

8. Le imprese di Giuliano, la sua « storia », il particolare, quanto era caratteristicamente e individualmente suo, viene organizzato in un'ottica — l'esaltazione della virtù — che lo innalza ad un livello più alto.

I retori eludono la domanda sulla verità o falsità dei propri discorsi — a differenza del filosofo; ma la verità che persegue il filosofo è più la verità del modello che la verità dei fatti. La verità dell'elogio filosofico sta nell'essere elogio di virtù: è la verità della virtù su cui ci si modella, e che si propone a modello; e le imprese ne sono solo dei segni, che hanno valore non in sé, ma per quello cui rimandano e che rivelano. La ricerca della verità, ma di una verità più alta, comporta lo stemperarsi delle differenze individuali e la descrizione di un tipo, anzi di un tipo ideale. E lo si può verificare anche da un altro punto di vista.

Non può sfuggire ad una considerazione complessiva ed unitaria del messaggio, la sintonia, che proprio sulla nota della giustizia, lega fin dal proemio Giuliano ai destinatari della sua narrazione. È l'aspetto dell'adattamento all'uditorio, e si può forse interpretare in questo senso l'esplicito riferimento di Libanio (XII, 64) al rispetto, da parte di Giuliano, nelle lettere apologetiche del 361, per i *tropoi* delle comunità cui erano indirizzate.

<sup>29</sup> Rientra nelle regole del genere esaltare le virtù del sovrano e mostrare che realizza l'ideale platonico: 10 c, 79 b; cfr. Bidez<sup>1</sup>, pp. 4; 153, n. 3; 169, n. 4; 179, n. 1; Balty, p. 300, n. 115 bis. Nell'or. VII viene qualificato come « discorso vero » il mito della investitura solare di Giuliano (234 c).

<sup>30</sup> Ne parlo in *I due autoritratti di Giuliano imperatore*, p. 550.

<sup>31</sup> ARISTOTELE, *Retorica*, c. 9, 1365 a23-1368 a37, e in particolare 1367 b9-1368 a9.

Un carattere ateniese, immutabile nella sua essenza, per quanto forse soggetto nella realtà a degradazione a causa del tempo, viene descritto in occasioni significative; e l'idea è in consonanza con l'opinione che ciascun popolo avesse proprie caratteristiche tipiche, legate alle divinità poliadi<sup>32</sup>.

L'adattamento ai riceventi, nel caso del messaggio agli ateniesi, non è semplice ed estrinseco rispetto di una regola retorica: è una vera e propria armonizzazione ad un paradigma di umanità, ad un carattere divenuto ormai, soprattutto con i suoi tratti di *philantropia* e di *philotimia*, un simbolo dell'ideale *aner agathos*, un modello atemporale, una « idea » dotata di vita propria fuori della storia.

Questo modello Giuliano consapevolmente contrappone alla condotta degli antiocheni che ne rappresentano la negazione; e nel contrasto è implicita una proposta. Tutto il *Misopogon* è ispirato da questo obiettivo, sebbene esso sia dissimulato dietro l'artificio dell'aspro esame critico cui si sottopone l'autore stesso dell'opuscolo; forse, in questa peculiarità si potrebbe intravedere di nuovo una forma, certo ironica, di adattamento all'uditorio<sup>33</sup>.

Tale adattamento, comunque realizzato, è un modo per influenzare l'uditorio, per essere efficaci nella persuasione. La prospettiva è la « cura dell'anima », nell'ipotesi di un'arte retorica che abbia con l'anima lo stesso rapporto che la medicina ha con il corpo<sup>34</sup>.

\*

Che fra gli impegni costanti dell'impero ci fosse per Giuliano anche la propaganda della propria immagine e del proprio programma politico non è un fatto né nuovo né sorprendente. La ricerca del consenso, tanto più tipica del potere che non può presentarsi e non è accolto come legittimo, talora è ostinatamente perseguita se è avvertita acutamente la consapevolezza della non accettazione dell'autorità da parte dei sudditi. Appunto una costante incertezza, ed una costante ricerca di legittimazione, sembra ispirare la propaganda giuliana, ed è questo il tratto che, accentuato com'è, la caratterizza e un po' la distingue dalla tradizionale propaganda degli imperatori romani.

<sup>32</sup> Sul carattere ateniese, *Misopogon*, 348 bd (cfr. or. V, 159 a). Il tentativo di Giuliano di restaurare il passato, pur nella consapevolezza della impossibilità di riprodurlo veramente, nasce dalla persuasione che solo nel passato si sia realizzato il naturale livello di perfezione di ogni città, nazione, religione, filosofia; ed è lo studio della storia a far conoscere il carattere di una città: KAEGI, pp. 30-35. Tale filosofia della storia vede nei caratteri etnici la realizzazione nel mondo sensibile di un modello intelligibile (BIDEZ, pp. 307-309): di tali caratteri Giuliano parla in *Contro i cristiani*, 179-181, 185-187 (su cui ROSTAGNI, p. 309, n. 3; p. 310, n. 1); cfr. or. V, 162 d-163 a; cfr. anche CRACCO RUGGINI<sup>1</sup>, p. 181, n. 1; FOUSSARD, pp. 197-198.

<sup>33</sup> Lo si può sostenere se, come ha notato DOWNEY (p. 311), i difetti che Giuliano attribuisce a se stesso non sono altro che i difetti di cui accusa gli antiocheni.

<sup>34</sup> È l'ipotesi del *Fedro* di Platone che fonda la tesi secondo la quale si devono conoscere i motivi che possono influenzare l'uditorio, se si vuole essere efficaci nella persuasione. La funzionalità della retorica al potere imperiale è sottolineata ad es. da PLUTARCO, *Precetti politici*, 799 b-804 c. Che Giuliano non trascurasse l'importanza della tecnica retorica, come tramite per la comunicazione del discorso più propriamente filosofico, è detto da LIBANIO, XII, 30.

Ma non è l'unico. Ci troviamo di fronte ad un fenomeno forse più complesso di quanto non si sia finora rilevato; tanto più che in generale c'è stata la tendenza a fraintendere e sottovalutare l'aspetto che fa della propaganda giuliana un fenomeno raro, se non unico, nella storia dell'impero: l'impegno personale e diretto dell'imperatore nell'attività pubblicistica.

Spesso quest'attività è stata svalutata come espressione personalistica e privata. Si tratta, però, evidentemente di una lettura che confonde l'esito con l'intento, e fa dipendere la valutazione della pubblicistica di Giuliano dal giudizio sul fallimento della sua politica: quasi che l'inanità del suo tentativo e del suo progetto rendessero già in partenza puro esercizio letterario la sua produzione.

Che tale lettura sia inadeguata è stato notato da tempo, ed anche che il vero problema è un altro: riconoscere l'intento propagandistico anche quando esso è oscurato dalla forma in cui viene espresso; e il primo modo di oscurarlo è quello di dargli un rivestimento autobiografico.

Il fenomeno è stato messo a fuoco da Glanville Downey. Riferendosi in particolare al messaggio agli ateniesi e al *Misopogon* egli scrive:

« I lettori moderni hanno a che fare con una propaganda realizzata in condizioni e con metodi completamente estranei a quelli del giorno d'oggi. La moda letteraria prevalente ai tempi di Giuliano ci è estranea, e per giunta ci è difficile comprendere gli stratagemmi cui la forma mentis letteraria di Giuliano potrebbe averlo portato. Il risultato è che quando si leggano i suoi scritti superficialmente, guardando solo alla forma esterna, e quando ci si avvicini ad essi con un pregiudizio anche lieve, essi sono naturalmente condannati a rimanere in una luce sbagliata. Non è un rilievo del tutto formale osservare che, se il programma di Giuliano avesse avuto successo, automaticamente interpreteremmo i suoi scritti in maniera completamente diversa ».

Secondo Downey, Giuliano, specie dopo la delusione procuratagli dagli antiocheni, doveva avere l'obiettivo di spiegare i propri intenti tramite scritti che, progettati com'erano per un'ampia divulgazione, avrebbero dovuto destare l'attenzione di gente che la sua condotta personale e il suo esempio non erano riusciti a colpire<sup>35</sup>. In quest'ottica dev'essere certo letto il *Misopogon*.

Ma forse c'è di più. La propaganda giuliana, nel suo insieme, potrebbe essere considerata da un altro punto di vista, cercandone l'ispirazione al di là del suo pur innegabile e costante carattere difensivo, alla luce dell'idea che Giuliano aveva elaborato del ruolo imperiale. Giuliano si presenta diviso fra l'aspirazione ad una vita contemplativa e la costrizione all'esercizio del potere, ma non mancano indicazioni a suggerire che egli in qualche modo integrasse questi due aspetti e li integrasse proprio sul piano della propaganda della propria immagine. Essa sembra riflettere la sua peculiare interpretazione

<sup>35</sup> DOWNEY, pp. 313-314; cfr. MICAELLA, *Introduzione* a Prato-Micaella, pp. 12\*-14\*. Per un esempio di svalutazione del *Misopogon*, cfr. da ultimo Bouffartigue, che lo considera opera auto-descrittiva che non ha niente a che vedere con una propaganda personale redatta con calma (p. 30).

del ruolo imperiale di cui è investito, ed anche del ruolo che l'uso della parola persuasiva, della retorica, poteva svolgere nell'esplicazione della funzione imperiale.

La fedeltà di Giuliano all'obiettivo filosofico della εὐποιΐα non ha un valore solamente personale, ha una proiezione sul piano pubblico. L'atteggiamento privato e l'atteggiamento pubblico — la vita contemplativa e la vita attiva — trovano un punto di convergenza proprio nell'obiettivo di orientarsi, e di orientare, verso la virtù: ed è qui che l'esperienza della funzione imperiale esplicita la sua ideale motivazione.

L'imperatore si propone ai sudditi come paradigma di virtù: questa ipotesi, mentre spiega il carattere personalistico e autobiografico che è tipico di molta parte della pubblicistica di Giuliano, forse permette anche di vedere al di là, e di attenuare una incoerenza nella sua condotta. Giuliano mirava a plasmare il carattere dei sudditi, e dunque ad incidere nella realtà. E mirava anche a lasciare un segno nella storia.



## COMUNICAZIONI



GIORGIO BÀRBERI SQUAROTTI

## Rostagni e Giuliano: il trionfo della satira

La prima domanda che pare opportuno porsi di fronte al libro che Augusto Rostagni dedica, nel 1920, a Giuliano l'Apostata riguarda le ragioni che gli dettarono tale scelta, che segue quella, già in sé alquanto singolare, dei poeti alessandrini e, anzi, ne accentua ancora i caratteri «eretici» nei confronti della grande tradizione classica (i lirici antichi, Omero, l'epica, la tragedia, ecc.), spostando fino a uno scrittore del IV secolo d. C. l'ambito di un'indagine della greicità che sembra privilegiare i tempi tardi, di crisi, di mutamento, di contraddizione.

Due sono le motivazioni che mi sembrano determinare la scelta di Rostagni: l'una di carattere ideologico, l'altra di carattere letterario. Ciò che dal punto di vista storico-ideologico più affascina Rostagni è il fallimento di un'utopia che si celebra attraverso la rapidissima vicenda di Giuliano: il filosofo, il mistico, l'intellettuale, lo scrittore, che, portato al potere, si trasforma in uomo di azione, legislatore, amministratore, generale, esplicando una straordinaria attività politica, e rimane, tuttavia, uomo di lettere e di pensiero, anzi cerca di attuare, attraverso il potere che ha conquistato, le sue idee intorno allo stato, al principe, alla giustizia; ma la conclusione è rapidissima, l'imperatore filosofo è irriso, la giustizia che egli amministra non è compresa, la restaurazione del paganesimo non ha seguito, il generale muore in battaglia nel suo sogno di rifondare l'antica potenza dell'impero dei tempi di Traiano. Ciò che costituisce, per Rostagni, il fascino di Giuliano è, da un lato, la fede assoluta nelle proprie idee, che si accompagna, però, con l'incapacità di vederne l'astrattezza: è la contraddizione, insomma, fra il pensiero e l'azione, ma in una figura che tutto ha fatto per rendere attuale, viva, efficace l'azione. Rostagni riconosce in Giuliano l'esempio splendido e tragico dell'intellettuale che conquista il potere per attuare le sue idee, e fallisce il suo sogno, bruciandovi tutto se stesso. È il platonico sogno del filosofo alla testa dello Stato, ma guardato da Rostagni con la consapevolezza che è un sogno impossibile, per quante volte possa essere stato sognato. Fra il pensiero e l'azione c'è un iato che neppure l'acutezza e l'onestà di Giuliano riescono a riempire: la conclusione non può che essere la rovina. Ma è un sogno che va risognato, soprattutto nei tempi di crisi, quando le antiche istituzioni si stanno disfacendo, e nulla ancora del mondo che verrà è davvero sorto, ovvero nel momento in cui sembra aprirsi il tempo delle distruzioni, delle rovine, delle disfatte (e dietro il libro di Rostagni sta la crisi della prima guerra mondiale, infatti).

Giuliano, filosofo e scrittore, sceglie a un certo punto l'azione per cercare di porre un freno alla degradazione del mondo, alla corruzione del reale, attraverso la forza intatta e autentica del proprio pensiero, che dovrà guidare e rendere certo il riscatto. Ma non è tanto questo sogno ciò che a Rostagni importa, quanto piuttosto la tragica rapidità del fallimento. L'utopia del filosofo alla testa dell'impero si conclude non tanto nel disastro militare, quanto nell'irrisione e negli scherni dei cittadini di Antiochia di fronte all'imperatore inelegante, non rasato, non seguito da cortei di ragazzi e di donne, che pretende di amministrare direttamente la giustizia tenendo fede ai suoi principi filosofici. Rostagni scava nella contraddizione fra la lucidità del pensiero di Giuliano e l'incapacità di vedere la realtà delle cose. Sublime è l'utopia di Giuliano, ma non perciò meno inevitabile e totale ne è il fallimento. A Rostagni interessa il carattere drammatico del personaggio, che sfida e si impiglia nelle contraddizioni dell'azione posta a fronte delle idee, commisurata continuamente e accanitamente con esse, e ne finisce distrutto. Non vale la chiarezza del filosofo, non serve l'onestà dell'imperatore, non supera difficoltà e ostacoli l'impegno strenuo che l'intellettuale Giuliano pone nel trasformarsi in generale, in amministratore, in legislatore, in ricostruttore di città distrutte o abbandonate, in restauratore delle antiche virtù che fecero grande Roma.

È come se Rostagni volesse ricostruire ad esempio la storia di una delle tante impossibilità di attuazione dell'utopia dell'intellettuale al potere: con l'estrema lucidità del giudizio intorno alle ragioni di tale fallimento, ma anche con una sorta di infinito rimpianto per dover registrare anche per Giuliano la tragica conclusione nel fallimento e, ancor prima, la fatale incapacità dell'imperatore filosofo di vedere davvero le ragioni e le esigenze del suo tempo, di adattarsi alle circostanze concrete, di agire su di esse, e non sulle sue illusioni, sulle sue concezioni astratte, sulle sue idee non messe mai veramente a contatto con la machiavelliana (e più volte citata) verità effettuale delle cose.

Ma c'è un elemento ulteriore che Rostagni sottolinea: ed è la religiosità di Giuliano, portata fino al misticismo. A Rostagni importa l'idea di un misticismo non cristiano, di una fede religiosa, in pieno secolo IV dopo Cristo, non soltanto slegata dal cristianesimo, ma addirittura opposta al cristianesimo in modo estremo, radicale. Proprio per questo Rostagni tende a mettere in luce l'ormai presso che annebbiata originalità di idee e di scrittura dei cristiani, sempre più dominati dall'esempio dei grandi autori della classicità pagana da seguire e da imitare, così da versare idee e concetti cristiani (e anche i miti della nuova religione) nell'ormai usurate forme della tradizione: di conseguenza, meglio Rostagni intende rilevare la sincerità e l'impegno autentico di Giuliano nel tentativo, sì, di una restaurazione non meno imitatrice e pedissequa dell'antichità poetica e oratoria, da Omero a Isocrate, a Lisia, a Platone, ma condotta con l'estrema coerenza logica e ideologica di volervi anettere anche la ricostituzione della religione e delle fedi dei tempi, appunto, di Omero, di Esiodo, dei tragici. A Rostagni importa indicare in

Giuliano l'esempio di una religiosità autentica e appassionatamente proclamata e vissuta al di fuori del cristianesimo: un'alternativa, consacrata dalla grandezza di Giuliano, nei confronti di quella religione trionfante che era, nel quarto secolo, il cristianesimo (e, in ultima analisi, la figura di una religiosità razionale, filosoficamente strutturata, da opporre alla mitologia del cristianesimo, anche in rapporto con la degenerazione di esso con l'andata al potere con Costantino).

Anche questo è il sogno di Giuliano che Rostagni affascinatamente rievoca e rinarra: quello di un impegno religioso e di uno slancio mistico che si esercitano all'interno del politeismo pagano, nell'esperienza degli dèi di Omero e della Grecia antica, proposta come autentico esempio di fede a malgrado del trionfo in ambito religioso e mistico del cristianesimo e contro il predominio politico che i cristiani hanno ormai nell'impero. A Rostagni importa la possibilità di una religiosità, nel mondo greco e romano del IV secolo, diversa da quella cristiana: è un modello di esperienza positivo, che vale al di là del fallimento della restaurazione istituzionale del culto pagano, questa attuata in dipendenza di un ragionamento logico astratto che non è molto lontano da quello che molti secoli dopo il Manzoni svolgerà per respingere e rifiutare l'uso della mitologia nella letteratura: se gli dèi antichi rappresentano una fede religiosa, ecco che anche soltanto il nominarli significa riferirsi a quella religione, a quei culti, a quella fede, e per il cristiano Manzoni è cosa senza senso di fronte alla verità del cristianesimo, così come, da un opposto punto di vista, Giuliano pretende che l'insegnamento classico non sia impartito da maestri cristiani, in quanto vede anch'egli una stretta connessione fra letteratura e religione, e il non credere agli dèi di Omero non può non comportare anche l'incomprensione del significato letterario dei poemi omerici e l'impossibilità, di conseguenza, di cogliere e trasmettere la lezione che essi contengono, allo stesso modo che l'intera letteratura classica, e che, per Giuliano, è lezione morale, religiosa e di stile. Ma bisogna tener conto che per Giuliano, così come per il Manzoni, non esiste la bellezza staccata dalla verità, onde non è possibile ammirare l'opera letteraria per se stessa, senza accoglierne anche l'ammaestramento morale e religioso, senza, cioè, chiedersi quale grado di verità essa raggiunga e soddisfaccia: e qui mi pare che Rostagni, venendo alquanto meno ai principi crociani, ai quali, fin dal libro sui poeti alessandrini, pure è vicino, venga a concedere troppo credito a quella che è un'altra conseguenza dell'impostazione astrattamente logica dei problemi da parte di Giuliano, al contrario colta molto efficacemente a proposito dell'attività di governo.

Nella prospettiva in cui Rostagni si pone, Giuliano appare come il filosofo che, tuttavia, compie anche un'intensa esperienza mistico-religiosa al di fuori del cristianesimo: un altro elemento che viene a esaltare la figura dell'imperatore in rapporto con una sostanziale diffidenza culturale e ideologica nei confronti del cristianesimo dopo Costantino, quale dimostra Rostagni. Rostagni non dà nessun credito all'operazione, che si compie soprattutto dopo

Costantino da parte degli intellettuali cristiani, di appropriazione della cultura classica come pura lezione formale ed estetica, da cui, tuttavia, discenderà l'intera vicenda della cultura occidentale fino ai nostri giorni (e non soltanto per il medioevo, che Rostagni considera ancora come un'età di anticlassicismo o, almeno, di non classicismo, là dove la tradizione classica e le ricorrenti rinascite umanistiche ne costituiscono in realtà il motivo storico-ideologico più costante e lineare). È certamente un'impresa culturale che finisce a svuotare dall'interno il significato religioso e storico della tradizione classica, ma che vale come prolungamento indefinito di essa nel tempo, al di là della stessa decadenza che subisce e che Rostagni mette molto bene in luce nella letteratura esclusivamente retorica e formalista e ripetitiva del IV secolo greco.

Il problema non è (troppo crocianamente) l'astratta logica di un'ideologia nuova, quale è quella cristiana, che di necessità dovrebbe richiedere anche una forma nuova per attuarsi come valore d'arte: ma è piuttosto quello di rendere possibile il prolungamento dello splendore d'arte della tradizione classica ridandole vitalità attraverso la novità del messaggio religioso e morale e anche figurale della tradizione biblica, attraverso il cristianesimo venuta a concorrere potentemente con la tradizione classica. Nell'ottica crociana, tutta intesa alla definizione del Valore, certo l'operazione culturale degli intellettuali cristiani del IV secolo può apparire incapace di fondare una nuova arte: ma l'obiezione di Rostagni è troppo prossima al rigorismo alquanto astratto degli autori cristiani che rifiutavano per ascetica purezza religiosa ogni rapporto con la tradizione pagana o al rigorismo ugualmente astratto di Giuliano che rifiuta ai cristiani il diritto di servirsi della tradizione classica nell'insegnamento.

Sono, nel libro di Rostagni, i segni di un'impostazione ancora alquanto rigida dei problemi di storia della cultura, visti in una prospettiva di teoria astratta. Ciò appare vero anche per l'altro aspetto fondamentale del saggio di Rostagni su Giuliano, quello che investe l'opera letteraria dell'imperatore. Rostagni parte anche qui da un'impostazione rigorosamente crociana del problema. La letteratura del IV secolo greco è una letteratura di imitazione, che ripete le forme antiche con sapienza e con eleganza, e anche Giuliano, nelle sue orazioni, non è che un imitatore e un ripetitore. È una letteratura, di conseguenza, che non ha in sé nessun Valore. Anche Giuliano è convinto che nel passato classico sono bellezza e verità, e che non è possibile, quindi, che cercare di riproporlo in tutta la sua grazia e la sua esemplarità, anche attraverso l'eclettismo di una congiunzione di modi, concetti, fonti, modelli. Ma, secondo il giudizio di Rostagni, ciò che distingue Giuliano non è la maggiore coscienza culturale oppure l'uso più abile e appropriato dei modelli oppure l'impegno formale più astuto e vivo, ma piuttosto la consapevolezza dell'iato che esiste ormai immenso fra lo splendore del passato classico e il presente di degradazione e di corruzione dei Valori, con la conseguente intelligenza del carattere problematico, di lotta impossibile e disperata, che è il

tentativo di ricostituire quel passato proprio nei suoi Valori religiosi e ideologici, oltre che nella bellezza della forma.

Di qui nasce, secondo Rostagni, il significato molto alto e originale dell'opera letteraria di Giuliano: che è fundamentalmente satirica, proprio perché commisura lo stacco irrimediabile che ormai esiste fra il mondo contemporaneo e l'antichità classica. La rilevazione della decadenza contemporanea di fronte alla perfezione classica conduce Giuliano alla satira, all'ironia, al grottesco. Per questo il *Misopogone* o *il nemico della barba* è, per Rostagni, il capolavoro letterario di Giuliano. Poiché la verità non trova più ascolto, le buone leggi sono odiate, i modelli di sobrietà e di misura sono condannati e beffeggiati, ecco che non rimane che la satira per rappresentare il mondo capovolto in cui si trova a operare l'imperatore filosofo, che ha il culto del bene e della ragione. Giuliano oratore non è, per Rostagni, diverso dai retori contemporanei: come scrittore satirico è, invece, assolutamente originale, anche nei confronti di altri autori satirici dei tempi imperiali, come Luciano o come Petronio o come Apuleio, perché nella sua scrittura satirica si manifesta continuamente la doppia faccia di una realtà contemporanea in cui è impossibile operare rettamente e chi tenta di servire il bene dello stato e dei cittadini e la verità è irriso e beffeggiato, ma in cui, nonostante ciò, il filosofo non può non impegnarsi ugualmente, pur nell'urto contro la sordità e l'ostilità della prassi, ad agire secondo la giustizia e il bene.

Giuliano descrive così una sorta di eroe antifrastico presentando se stesso dal punto di vista dei raffinati, gaudenti, corrotti cittadini di Antiochia, presso i quali l'imperatore è venuto a portare giustizia e verità: magro, con la barba, senza corteggi di cortigiani e di meretrici, sobrio nel vestire, nel mangiare e nel bere, freddo di fronte alle tentazioni dei sensi e soprattutto della lussuria, senza interesse per giochi e feste. È l'antieroe, di fronte ai tempi moderni corrotti e deformi, l'uomo fuori della storia, fuori dell'attualità, che non sa vivere come gli altri e pretende che la sapienza sia più importante della libertà nel governo dello stato. Davvero qui Rostagni viene a riproporre l'originalità della sua impostazione di metodo critico, anche in rapporto con le teorie crociane, quale già aveva svolto indicando nel carattere metaletterario degli idilli di Teocrito il loro valore nuovo rispetto alla tradizione lirica classica, cioè cogliendo perfettamente l'invenzione teocritea della poesia bucolica come poesia in maschera. Allo stesso modo, nello studio su Giuliano, Rostagni supera la stessa impostazione astrattamente teorica del suo giudizio sull'imperatore filosofo e mistico che va verso la rovina impigliandosi in irrisolvibili contraddizioni fra la teoria e la prassi.

Il privilegio letterario è da Rostagni riconosciuto alla satira, che è, per Giuliano, il frutto della coscienza lucidissima del carattere contraddittorio della propria opera di restauratore della giustizia e della verità in un mondo che non ne vuole assolutamente sapere. Se si pensa a quanta poca fortuna abbia avuto la satira nell'impostazione estetica del Croce e dei crociani, in quanto forma di letteratura sostanzialmente « impura », perché accompagnata

da troppi elementi « pratici » e lontana dalla misura e dalla compostezza che l'alquanto dimidiato classicismo crociano indica come valori o, per lo meno, come strumenti di misura del valore poetico, si può riconoscere allora l'indipendenza di fondo del discorso critico di Rostagni nei confronti delle idee e del metodo del Croce. Per Rostagni l'ascesa all'impero permette a Giuliano, al colto, saggio, moralmente eletto, operoso, energico Giuliano, all'uomo di fede intatta, di commisurare alla realtà le proprie idee e di vederne la contraddittorietà insanabile. Giuliano « dà mano agli strali dell'ironia perché si sente urtato nel vivo dei suoi ideali. La sua ironia è esasperata dalla sua fede ».

Il punto centrale dell'opera letteraria di Giuliano è costituito, di conseguenza, « da un solo e grande contrasto, i cui termini non mutano mai: il contrasto fra la sua persona morale, tetragona ad ogni debolezza, e il mondo della realtà ». L'ironia di Giuliano è, quindi, quella di chi contrappone alla corruzione della realtà la propria enorme inettitudine ad adattarvisi, ad accettarla, ad adeguarvisi. In questo senso Rostagni viene a definire la modernità dell'opera di Giuliano: di fronte al trionfo mondano del cristianesimo, che si mescola con il potere e ne è corrotto, l'imperatore filosofo pone la propria figura di uomo di un'antica fede in cui crede appassionatamente, il suo sogno utopico di restaurazione del passato religioso della Grecia classica, soprattutto la sua ragione lucida e corrosiva (nell'opera *Contro i Cristiani*), che si acuisce nel rilevare irragionevolezza, assurdità, falsificazioni, incapacità di adeguare le azioni ai principi.

Si apre, allora, una soluzione conclusiva dello studio di Rostagni su Giuliano: non nel pensiero, eclettico come quello dei contemporanei, non nell'azione politica, prigioniera di un'astrattezza di impostazioni che la mina dalle fondamenta e finisce a farne crollare molto rapidamente i tentativi di renderla coerente con le idee, non nell'utopia dell'intellettuale che si fa uomo d'azione per ridare al mondo corrotto ordine e verità e giustizia, ma nella letteratura viene a costituirsi il messaggio duraturo di Giuliano. Sì, c'è in lui il fascino del filosofo che si fa capo dello stato per il bene pubblico, anche al prezzo di dover rinunciare in buona parte alla tranquillità degli studi: ma c'è soprattutto, per Rostagni, l'esempio dello scrittore che vede e rappresenta ciò che il filosofo e l'uomo di stato non riescono a vedere, cioè la contraddizione fra le idee e la prassi, fra il mondo com'è e il mondo come dovrebbe essere secondo la concezione che del bene e dello stato perfetto ha il filosofo Giuliano, tutto imbevuto della sua cultura classica. Nel *Misopogone* Giuliano rappresenta proprio quell'impossibilità disperata di far coincidere le idee con l'azione, la realtà con la teoria: è il trionfo di una coscienza della verità effettuale delle cose quale soltanto nella letteratura Giuliano riesce a raggiungere.

Si comprende, a questo punto, la ragione ultima che fa scegliere a Rostagni una figura come Giuliano: non l'interesse per la storia; non la possibilità di impostare un discorso di idee storiografiche, di risolvere l'analisi del personaggio anche come scrittore nella storiografia, come tante volte

si è fatto a opera dei troppi storicisti che hanno popolato e ancora popolano le lettere, ma, al contrario, la proclamazione della superiorità della letteratura in Giuliano di fronte all'attività politica, a quella militare, a quella di restaurazione religiosa, all'opera tentata di scristianizzazione dell'impero. È un capovolgimento radicale di impostazione e di giudizio: ciò che a Giuliano non sarà mai chiaro nell'ambito del pensiero politico e dell'azione di governo diventa, invece, limpido ed evidente nel momento in cui sceglie la letteratura come lo spazio per manifestare la coscienza di essere nel giusto e nel vero contro l'irrisione degli abitanti di Antiochia, ma in modo antifrastico, come l'eroe che raccoglie in sé tutte le negazioni del vivere corrotto e degradato della realtà contemporanea, in modo da far meglio risaltare la profonda convinzione di essere dalla parte della verità quanto più viene irriso e disprezzato dagli uomini del suo tempo informe e deforme: « Cerca [Giuliano] bensì di mettersi, dapprima, dalla parte degli avversari; copre sé di ludibri e di scherni, mentre dà lode a quegli altri. Ma questa è la burla, l'espediente artistico che prende colore appunto e significato dalla forza di convinzione di lui che vi è ricorso. Tanto ha fede nelle sue verità e nelle sue ragioni che dubitarne gli pare una atroce ironia. Errerebbe di gran lunga chi, seguendo l'autore nella comica caricatura che fa di se stesso, immaginasse un qualche profondo accorgimento o quasi un senso istintivo che lo abbia tratto a riconoscere, talvolta, le assurdità della sua posizione e a riderne lui per primo. Vi sono nell'opuscolo pitture in cui il compiacimento dell'artista intorno all'oggetto della contemplazione è così vivace, oblioso ed intenso che Giuliano pare, veramente, il burlato. Ma in fondo a quel compiacimento estetico non manca mai una punta di amarezza, umanamente crudele, che squarcia l'incanto e si rivolta contro gli insultatori. L'ironia, di apparenze gioconde, dà fuori in dardi avvelenati ».

Non si potrebbe dire meglio, anche come lezione metodologica intorno al genere satirico e alla retorica dell'ironia. Giuliano non accetta certamente il punto di vista dei suoi detrattori, ma sa anche, per la forma di coscienza e di lucida visione delle cose che gli dà la letteratura, che la sua posizione è inattuale, in contrasto con il mondo in cui vive e opera, quasi insensata di fronte ai costumi moderni. È certo di essere nella verità e nella giustizia, ma sa anche che si trova in un mondo che rifiuta la verità e la giustizia e il bene quali egli concepisce e cerca di attuare con la sua vita e con la sua azione di governo. Sa di essere fuori del suo tempo, in lotta con esso, con le sue idee e le sue consuetudini di vita, e non può presentare, allora, se stesso che nel modo più antifrastico possibile, come l'estremo oggetto di ridicolo, come l'inadatto e l'inetto a vivere e a esercitare la forza che pur possiede, come il termine di ogni beffa, ma proprio perché in questo modo meglio si chiarisca l'assoluta opposizione ed estraneità, che è sua, in modo esclusivo, rispetto alla degradazione contemporanea.

La pagina di Rostagni è esemplare proprio in funzione di questa idea della satira come rappresentazione, capovolta per ironia, del protagonista,

che, però, in un mondo corrotto, non può non presentarsi che come degno di beffe, di irrisione, di disprezzo. La satira di Giuliano (ma non soltanto di Giuliano, naturalmente) è identificata da Rostagni come un metodo di contrapposizione al reale che, invece di raffigurare negativamente il reale, assalendolo direttamente, descrive irridentemente l'eroe, per mostrare come enorme e rovinoso e assurdo sia l'errore di giudizio di un mondo che ha perso ogni senso di giustizia e di verità.

L'ironia, che si scarica sull'eroe, per antifrasi lo sublima: e Rostagni in questo modo arriva a identificare quello che è il carattere più attuale e moderno dell'ironia stessa (e anche della satira), in quanto misura del distacco fra l'eroe e il mondo corrotto e degradato, non su questo scaricando l'ira, ma rilevando come il merito supremo l'estraneità, l'inadeguatezza, l'inettitudine dell'eroe in quella condizione storica di rovina e di disfacimento etico, politico, religioso. Rostagni, in questo modo, attualizza certamente il suo studio su Giuliano (ma ogni indagine critica che abbia un senso nasce sempre da un'esigenza attuale in chi la compie), ma fornisce anche un esemplare metodo di lettura per il genere satirico come quello dell'antifrasi, del capovolgimento ironico dei Valori per più intensamente ed efficacemente rilevarne la reale distruzione nel mondo. La celebrazione dell'arte satirica di Giuliano è anche una celebrazione della satira come il genere dei tempi di crisi e di decadenza, così come è la celebrazione della verità della letteratura di fronte alla confusione o all'ecclettismo delle idee, alle contraddizioni dell'azione, allo scacco dell'intellettuale che si vuole fare politico e generale e riformatore in un tentativo di porre in essere l'utopico stato perfetto di Platone.

## Lo θεὸς ζηλωτῆς ebraico nel «Contra Galileos» di Giuliano

Queste poche pagine costituiscono un'ipotesi di lavoro suggerita dalla rilettura del libro di A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, Torino 1920\*.

Nel libro giuliano *Κατὰ Γαλιλαίων*<sup>1</sup>, di cui il Rostagni ci dà la traduzione nel suo libro<sup>2</sup>, mi pare degna di essere presa in considerazione la critica, più volte ricorrente, ad un aspetto del Dio ebraico, che, come è noto, vi è concepito come uno θεὸς μερικὸς<sup>3</sup>, ἄρχων καὶ πολιοῦχος θεός<sup>4</sup>: lo ζῆλος. In 152 C l'autore non fa altro che trascrivere, sempre a sostegno della sua tesi di fondo del μερικὸς θεός<sup>5</sup>, con le stesse parole di Mosè, «ciascuno dei comandamenti ch'egli dice dettati da Dio medesimo»<sup>6</sup>: il secondo suona così: δευτέρα μετὰ τοῦτο: «Οὐκ ἔσονται θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ. Οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλόν». Καὶ τὴν αἰτίαν προστίθῃσιν· «'Εγὼ γὰρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, θεὸς ζηλωτῆς ἀποδιδοῦς πατέρων ἀμαρτίας ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης γενεᾶς»<sup>7</sup>. Una critica evidente e severa allo ζῆλος del Dio ebraico si legge a 155 C ove è detto

\* L'opera viene qui citata con ROSTAGNI.

<sup>1</sup> «Julian, like Epictetus, always calls the Christians Galilaeans [...] because he wishes to emphasize that this was a local creed, 'the creed of fishermen', and perhaps to remind his readers that 'out of Galilee ariseth no prophet'» (= *Io.* 7, 52); «with the same intention he calls Christ 'the Nazarene'» (= *Ep.* 55) (*The works of the Emperor Julian with an English translation by WILMER CAVE WRIGHT, III, London-Cambridge, Massachusetts, 1961 [1923], p. 313*). CAVE WRIGHT riporta il testo sotto il titolo 'Ιουλιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ Γαλιλαίων λόγος α, mentre C. I. NEUMANN (IUL. IMPER., *Librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig 1880), non tenendo conto di GREG. NAZ., *Inv. Contra Iul.*, 76 (115), aveva intitolato l'opera *Κατὰ Χριστιανῶν*.

<sup>2</sup> ROSTAGNI, pp. 293 ss.

<sup>3</sup> «But he contrasts the jealous, exclusive 'particular' (μερικὸς) Hebraic God with the universal Hellenic gods who do not confine their attentions to a small and unimportant portion of the world». (CAVE WRIGHT, *op. cit.*, p. 313).

<sup>4</sup> Su questa dottrina che tanta parte ha nella teologia di Giuliano cfr. ROSTAGNI, p. 309.

<sup>5</sup> Εἰ δὲ μερικόν τινα τιμήσας ἐκεῖνος ἀντιτίθῃσιν αὐτῷ τὴν τοῦ παντὸς ἡγεμονίαν, ἄμεινον τὸν τῶν ὅλων θεὸν ἡμῖν πειθομένους ἐπιγνώναι μετὰ τοῦ μηδὲ ἐκεῖνον ἀγνοῆσαι, ἢ τὸν τοῦ ἐλαχίστου μέρους εἰληχότα τὴν ἡγεμονίαν ἀντὶ τοῦ πάντων τιμᾶν δημιουργοῦ (148 C).

<sup>6</sup> ROSTAGNI, p. 316.

<sup>7</sup> Anche se CAVE WRIGHT scrive che Giuliano «admires the Jewish discipline» (*op. cit.*, p. 313), non mi pare privo di ironia l'inizio di 152 B: 'Ο νόμος ἐστὶν ὁ τοῦ Μωυσέως θυγαστὴς, ἡ δεκάλογος ἐκείνη; infatti, a 152 D Giuliano si chiede con enfasi (πρὸς τῶν θεῶν) quale gente, se si prescinde dai due comandamenti «Οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ» e «μνήσθητι τῆς ἡμέρας τῶν σαββάτων», non ritiene di dover osservare tutti gli altri, tanto da comminare pene severe ai trasgressori. In generale su Giuliano e gli Ebrei si veda ora lo studio di C. AZIZA nel vol. «L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende», a cura di R. BRAUN e J. RICHER, Paris 1978, pp. 141-158.

che « Οὐ προσκυνήσεις θεοὺς ἑτέροις » è « una gran bestemmia verso Dio » (ὁ δὲ μετὰ μεγάλης περι τὸν θεὸν φησι διαβολῆς)<sup>8</sup>. Più innanzi, a 160 D-E, dopo aver citato l'episodio vetero-testamentario<sup>9</sup> di Fineés, figlio di Eleazar, figlio del gran sacerdote Aaron<sup>10</sup>, riferisce le parole che Mosè fa pronunciare al suo Dio: πεποίηται λέγων ὁ θεός· « Φινεές υἱὸς Ἑλεάζαρ υἱοῦ Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως κατέπαυσε τὸν θυμὸν μου ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ζηλωσάι μου τὸν ζῆλον ἐν αὐτοῖς. Καὶ οὐκ ἐξανάλωσα τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐν τῷ ζῆλῳ μου »: e commenta chiedendosi con sarcasmo: Τί κουφότερον τῆς αἰτίας, δι' ἣν θεὸς ὀργισθεὶς οὐκ ἀληθῶς ὑπὸ τοῦ γράψαντος ταῦτα πεποίηται; τί δὲ ἀλογώτερον, εἰ δέκα ἢ πεντεκαίδεκα, κείσθω δὲ καὶ ἑκατόν, οὐ γὰρ δὴ χιλίους ἐροῦσι — θῶμεν δὲ ἡμεῖς καὶ τοσοῦτους τολμήσαντάς τι τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένων νόμων παραβῆναι· ἐξακοσίας ἐχρῆν διὰ τοὺς ἅπαζ χιλίους ἀναλωθῆναι χιλιάδας; L'episodio di Fineés è citato nuovamente a 171 E, ove Giuliano minimizza « la strombazzata imitazione di Dio presso gli Ebrei »<sup>11</sup>: Τίς δὲ ἡ παρ' Ἑβραίοις ὑμνουμένη τοῦ θεοῦ μίμησις; ὀργὴ καὶ θυμὸς καὶ ζῆλος ἄγριος. « Φινεές » γὰρ φησι « κατέπαυσε τὸν θυμὸν μου ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ζηλωσάι τὸν ζῆλόν μου ἐν αὐτοῖς ».

Conseguenza di una forma di ζῆλος si può definire secondo Giuliano anche « il divieto che Dio impone di distinguere il bene dal male »<sup>12</sup>. L'autore si chiede se questo non sia « il colmo dell'assurdità »: Τὸ δὲ καὶ τὸν θεὸν ἀπαγορεύειν τὴν διάγνωσιν καλοῦ τε καὶ φαύλου τοῖς ὑπ' αὐτοῦ πλασθεῖσιν ἀνθρώποις ἄρ' οὐχ ὑπερβολὴν ἀτοπίας ἔχει; [...] ἐπὶ τούτοις ὁ θεὸς δεῖ λέγεσθαι βάσκανος<sup>13</sup>. Da queste parole, che si possono avvicinare a quelle di uno dei maestri di Giuliano, Porfirio<sup>14</sup>, si può dedurre che lo ζῆλος di Dio può giungere alle conseguenze più dannose per l'uomo e umilianti sia per l'uomo sia per lo stesso Dio. Scrive ancora Giuliano: Τὸ γὰρ ἀγνοῆσαι μὲν, ὥς ἡ γινομένη βοηθὸς αἰτία τοῦ πτώματος ἔσται καὶ τὸ ἀπαγορεῦσαι καλοῦ καὶ πονηροῦ γινῶσιν [...], ὁ μόνον ἔοικε συνέχειν τὸν νοῦν τὸν ἀνθρώπινον, καὶ προσέτι τὸ ζηλοτυπῆσαι, μὴ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς μεταλαβὼν ἄνθρωπος ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ γένηται, φθονεροῦ καὶ βασκάνου λίαν ἐστίν<sup>15</sup>. Allo scrittore questo sembra un divieto talmente inconcepibile, tanto più che egli altrove non sembra

<sup>8</sup> La frase tra virgolette è traduzione di ROSTAGNI, p. 317.

<sup>9</sup> Num., 25, 11.

<sup>10</sup> Ἐπειδὴ γὰρ Φινεές τὸν τελεσθέντα τῷ Βεελφεγῶρ μετὰ τῆς ἀναπεισάσης αὐτὸν γυναικὸς αὐτοχειρίᾳ λαβὼν ἀπέκτεινεν αἰσχροῦ καὶ ὀδυνηροτάτω τραύματι, διὰ τῆς μήτρας, φησί, πάισας τὴν γυναῖκα [...].

<sup>11</sup> ROSTAGNI, p. 319.

<sup>12</sup> Gen., II, 17. La traduzione è di ROSTAGNI, p. 298.

<sup>13</sup> 89 A - 93 E.

<sup>14</sup> Fr. 42 HARNACK. A Cristo anche Porfirio rimprovera di « aver nascosto ai saggi il raggio della scienza per svelarlo alle persone insensate e infantili » (fr. 52 HARNACK) [da G. FAGGIN, *I precursori del Neoplatonismo e i Neoplatonici*, in *Grande Enciclopedia filosofica* diretta da U. PADOVANI, parte I (*Il pensiero classico*), vol. I, p. 765].

<sup>15</sup> 94 A.

voler sminuire troppo il Dio giudaico<sup>16</sup>, che affaccia l'ipotesi che si debba dare un'interpretazione allegorica<sup>17</sup>: τούτων τοίνυν ἕκαστον εἰ μὴ μῦθος ἔχων θεωρίαν ἀπόρρητον εἶη, ὅπερ ἐγὼ νενόμικα, πολλῆς γέμουσιν οἱ λόγοι περὶ τοῦ θεοῦ βλασφημίας. Anche se in questo libello Giuliano non porta la polemica contro il Dio ebraico al livello di *Epist.* LXXXIX 296a<sup>18</sup>, è evidente che egli cerca di sottolineare il più possibile quello che gli pare l'aspetto fondamentale (negativo) di questa divinità.

L'esemplificazione mi pare a questo punto abbastanza probante. Soffermandoci ora su ζήλος, occorre sottolineare che il lessema assume per Giuliano, come spesso nell'A.T., «un'accezione del tutto peggiorativa»<sup>19</sup> e viene affiancato a ὀργή e a θυμός: non si può non pensare a *Ecclesiasticus*, 30, 24, ove è indicato come uno dei «moti dell'animo che ἐλαττοῦσιν ἡμέρας («abbreviano i giorni»)»; a *Prov.* 27, 4, ove il lessema «assume il significato di passione ostile, distruttiva»<sup>20</sup> (cfr. *Iob* 5, 2: καὶ γὰρ ἄφρονα ἀναιρεῖ ὀργή, πεπλανημένον δὲ θανατοῖ ζήλος e *Eccl.* 4, 4: καὶ εἶδον ἐγὼ σὺν πάντα τὸν μόχθον — καὶ σὺν πᾶσαν ἀνδρείαν τοῦ ποιήματος, — ὅτι αὐτὸ ζήλος ἀνδρὸς ἀπὸ τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ — καὶ γε τοῦτο ματαιότης καὶ προαίρεσις πνεύματος) e anche a *Prov.* 6, 34 e *Cant.* 8, 6, dove equivale a «gelosia» nella vita coniugale<sup>21</sup>. Lo ζήλος, che «come sentimento umano si trova soltanto nelle parti seriori dell'A.T.»<sup>22</sup>, viene attribuito, come si vede, soprattutto al Dio ebraico<sup>23</sup>, che

<sup>16</sup> In *Epist.* CXXXIV Giuliano scrive ai Giudei durante la spedizione contro i Persiani: ἀνεγείρω γὰρ μετὰ πάσης προθυμίας τὸν ναὸν τοῦ Ὑψίστου θεοῦ (da L'EMPEREUR JULIEN, *Oeuvres complètes*, Tome 1, 2<sup>e</sup> partie, texte revu et traduit par J. BIDEZ, Paris 1960<sup>2</sup>, p. 197). Il BIDEZ rinvia per la denominazione Ὑψίστου θεοῦ all'«interessante articolo» di M. F. CUMONT, s.v. Ὑψιστος, in RE, IX, 1, 444-450. In *Epist.* LXXXIX, 295 d-296 a egli non nega la grandezza del Dio ebraico, anche se non stima i profeti e gli esegeti di quel popolo: Οὐδὲν δέ, οἶμαι, καλύει τὸν μὲν θεὸν εἶναι μέγαν, οὐ μὴν στουδαίων προφητῶν οὐδὲ ἐξηγητῶν τυχεῖν· αἴτιον δὲ ὅτι τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν οὐ παρέσχον ἀποκαθᾶραι τοῖς ἐγκυκλίους μαθήμασιν, οὔτε ἀνοῖξαι μεμυκῶτα λίαν τὰ ὅμματα, οὐδὲ ἀνακαθᾶραι τὴν ἐπικειμένην αὐτοῖς ἀχλὺν, ἀλλ' οἷον φῶς μέγα δι' ὁμίχλης οἱ ἄνθρωποι βλέποντες οὐ καθαρῶς οὐδὲ εἰλικρινῶς, αὐτὸ δὲ ἐκεῖνο νενομικότες οὐχὶ φῶς καθαρὸν, ἀλλὰ πῦρ [...] (da L'EMPEREUR JULIEN, *cit.*, p. 163 = 63 HERTLEIN = 20 WRIGHT). Come si vede, Giuliano nega agli Ebrei, e anche ai loro profeti, la chiarezza, la luce intellettuale di cui danno prova i teologi greci, gli studiosi del Dio universale ellenistico: caratteristica degli Ebrei è lo «zelo» (sullo «zelo ebraico» cfr. B. RENARD e X. LÉON-DUPOUR, s.v. «zelo», in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ed. ital. a cura di [...] G. VIOLA, Torino 1965<sup>3</sup>, coll. 1245-50).

<sup>17</sup> 94 A.

<sup>18</sup> Ἄλλ' οἷον φῶς μέγα δι' ὁμίχλης οἱ ἄνθρωποι βλέποντες οὐ καθαρῶς οὐδὲ εἰλικρινῶς, αὐτὸ δὲ ἐκεῖνο νενομικότες οὐχὶ φῶς καθαρὸν, ἀλλὰ πῦρ, καὶ τῶν περὶ αὐτὸ πάντων ὄντες ἀθέατοι, βοῶσι μεγάλα· «φρίττετε, φοβεῖσθε, πῦρ, φλόξ, θάνατος, μάχαιρα, ῥομφαία», πολλοὺς ὀνόμασι μίαν ἐξηγούμενον τὴν βλαστικὴν τοῦ πυρὸς δύναμιν.

<sup>19</sup> A. STUMPF, s.v. ζήλος, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [...] begründet von G. KITTEL, herausgegeben von G. FRIEDRICH, Stuttgart 1933 e 1935; ediz. italiana a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITI, III, Brescia 1967, col. 1490.

<sup>20</sup> A. STUMPF, *loc. cit.*

<sup>21</sup> A. STUMPF, *art. cit.*, col. 1490 e col. 1492.

<sup>22</sup> A. STUMPF, *art. cit.*, col. 1489.

proprio per tale suo aspetto risulta ben inferiore alla divinità del mondo ellenistico, e indubbiamente «debole», «impotente»: solo a 171 E è presentato come caratteristico anche del popolo giudaico di cui non si può certo esaltare la ὁμοίωσις θεῶν, la μίμησις τοῦ θεοῦ<sup>24</sup>.

Riprendendo in esame 160 D, ove è riferito l'episodio di Fineés, occorre sottolineare che il paragrafo inizia con questo confronto fra il dio greco, il dio di Platone<sup>25</sup>, e quello di Mosè: Οὐδαμοῦ χαλεπαίνων ὁ θεὸς φαίνεται οὐδὲ ἀγανακτῶν οὐδὲ ὀργιζόμενος οὐδὲ ὀμνῶν οὐδ' ἐπ' ἀμφοτέρω ταχέως ῥέπων οὐδὲ στρεπτός, ὥς ὁ Μωυσῆς φησιν ἐπὶ τοῦ Φινεέζ. La critica di Giuliano al Dio di Mosè sembra dunque riecheggiare τόποι delle filosofie post-aristoteliche, e specialmente di Epicuro: questi, reagendo alla δεισιδαιμονία «che inferiva intorno a lui», pervenne «al porto della salvezza» e volle, con un sentimento di benevolenza universale, «condurvi anche gli altri uomini», bandendo questo timore, «che impedisce radicalmente l'atarassia»<sup>26</sup>. Per il filosofo di Samo la più convincente prova dell'immortalità degli dèi è la mancanza di πάθος, perché πάθος è μεταβολή<sup>27</sup> e gli esseri la cui natura è soggetta a mutamenti sono anche destinati a morte<sup>28</sup>. «L'essere beato e immortale non ha né procura agli altri affanni; così non è soggetto né all'ira né alla benevolenza. Queste cose infatti sono proprie dell'essere debole»<sup>29</sup>; così afferma Epicuro in Κύρια δόξαι, I<sup>30</sup>. «Il principio dottrinale contenuto nella massima è assai diffuso in tutti gli scritti epicurei»<sup>31</sup>: basta citare, oltre a CIC., *De nat. deor.*, I, 20, 52<sup>32</sup>, due significativi passi di Lucrezio:

*Omnis enim per se divum natura necessest  
immortali aevo summa cum pace fruatur [...].  
Nam privata dolore omni, privata periclis,  
ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri,  
nec bene promeritis capitur neque tangitur ira (II, 646 ss.);  
Apparet divum numen sedesque quietae [...].*

<sup>23</sup> Sullo ζῆλος divino nel V.T., cfr. A. STUMPF, *art. cit.*, coll. 1491-3; J. GUILLET, s.v. «Dio», in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, *cit.*, coll. 232-233 e 235-240.

<sup>24</sup> Cfr. *supra*.

<sup>25</sup> W. CAVE WRIGHT (*op. cit.*, p. 363) così commenta: «i.e. in the Greek accounts of the gods; probably Julian refers to Plato and a phrase to this effect may have dropped out at the beginning of the sentence».

<sup>26</sup> A. J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, trad. di P. SARTORI TREVES, Brescia 1952, p. 104.

<sup>27</sup> G. ARRIGHETTI, *Filodemo de diis*, in «La parola del passato», XLIV (1955), pp. 346-47.

<sup>28</sup> Per il concetto cfr. LUCR., I, 792-93: *quodcumque suis mutatum finibus exit, | continuo hoc mors est illius quod fuit ante*; III, 517 ss.: *At neque transferri sibi partis neque tribui vult | immortale quod est quicquam neque defluere bilum. | Nam quodcumque suis mutatum finibus exit, | continuo hoc mors est illius quod fuit ante* (cfr. II, 753-54).

<sup>29</sup> Trad. di G. ARRIGHETTI, in EPICURO, *Opere*, a cura di G. ARRIGHETTI, Torino 1973<sup>2</sup>, p. 120.

<sup>30</sup> = SV, I ([5] 139, I, 1-4 ARRIGHETTI).

<sup>31</sup> G. ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 545.

<sup>32</sup> = 352 Us.

*Omnia suppeditat porro natura neque ulla  
res animi pacem delibat tempore in ullo* (III, 18 e 23-24)<sup>33</sup>.

Le affermazioni sull'assurdità della δεισιδαιμονία e sull'assoluta imperturbabilità dell'Essere divino vengono prese a prestito in un'opera che si può ritenere fondamentale nella storia della teologia antica: nel *De superstitione* di Plutarco, che opera una sintesi, destinata ad avere notevoli influssi sulla filosofia successiva, fra motivi pitagorici e neoplatonici<sup>34</sup>. Lo ζήλος del Dio ebraico non è dunque compatibile con la Beatitudine e la Bellezza<sup>35</sup> dell'Essere divino della filosofia platonica ed ellenistica, né, come le passioni di cui parla Epicuro<sup>36</sup>, con l'onnipotenza dello stesso Dio.

Il legame fra lo ζήλος e la debolezza è sottolineato da Giuliano in 155 D, come prova dell'ἀσέβεια dei Giudei: εἴτα πῶς οὐκ ἀνέστειλεν αὐτὸς ζηλῶν οὕτω καὶ μὴ βουλόμενος προσκυνεῖσθαι τοὺς ἄλλους, ἀλλὰ μόνον ἑαυτόν, ἄρ' οὖν οὐχ οἷός τε ἦν ἡ οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἡβουλήθη κωλύσαι μὴ προσκυνεῖσθαι καὶ τοὺς ἄλλους θεούς; ἀλλὰ τὸ μὲν πρῶτον ἀσεβές, τὸ δὲ λέγειν ὡς οὐκ ἡδύνατο [...]. Anche la spiegazione della confusione delle lingue, che viene riferita dall'autore come una prova dell'assurdità dei miti dell'A.T., dimostra implicitamente questa debolezza del Dio ebraico che «temeva gli uomini operassero qualcosa contro di Lui, dopo avere scalato il cielo, uni di lingua e d'animo»<sup>37</sup>.

Da quanto si è detto fin qui si può dedurre che Giuliano mise in luce solo quegli aspetti del Dio di Mosè che servivano alla dimostrazione della sua tesi del θεὸς μερικὸς e che erano più facilmente criticabili dal punto di vista della filosofia ellenistica. Ma egli non considerò per nulla che lo ζήλος non è soltanto collegato ai sentimenti «negativi», quali θυμὸς e ὀργή: è un sentimento più elevato: spesso «è da intendersi come un'espressione della santità di Jahwè (cfr. *Ezech.* 39, 25)»<sup>38</sup>, come segno di altissimo amor paterno, di una volontà divina operante nella storia<sup>39</sup>, come atteggiamento legato all'at-

<sup>33</sup> Si potrebbero anche citare tre passi di LATTANZIO, *De ira dei*, 17, 1 (= 360 Us.); 4,1 (= 365 Us.); 4, 11 (= 366 Us.). Cfr. ancora DIONYS. ap. EUSEBII, *praep. ev.*, XIV, XXVII, 8 (= p. 243, 12 Us.); AET., I, 7, 7 (= 300 Diano); EUSTATH. ad HOMERI, *Il.*, IV, 368, 12; HOR., *Sat.*, I, 5, 101 (= 363 Us.); LACTANTI., *De ira Dei*, 15, 5 (= 366 Us.); ID., *ibid.*, 13, 20 (= 374 Us.).

<sup>34</sup> G. FAGGIN, *op. cit.*, pp. 684 ss. Sul *De superst.* cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, pp. 99 ss.

<sup>35</sup> «Si sarebbe forse destata meraviglia nel Saggio, se glielo si fosse detto, ma è tuttavia verissimo che questa religione di Epicuro ha grande affinità con quella di Platone: entrambi pongono il termine dell'atto religioso nella contemplazione della bellezza, e con questo si rivelano autentici figli della Grecia [...]; per essi, come per tutti i Greci, l'essere divino, qualunque ne sia l'essenza, è un essere perfettamente bello, che conduce una vita armoniosa e serena [...]. Così il Dio-Mondo del *Timeo* è un'opera di una bellezza compiuta, che il Demiurgo, 'il migliore degli artisti' (= *Tim.*, 29 a 3, 6, 29 e 1-30 b 1), 'ha cesellato con amore'» (A. J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, pp. 116-117).

<sup>36</sup> Κύρ. δόξ., I; CIC., *De nat. deor.*, I, 20, 52; LUCR., III, 18 e 23-24; II, 646 ss., etc.

<sup>37</sup> 137 E-138 A (trad. ROSTAGNI, pp. 312-313).

<sup>38</sup> A. STUMPF, *art. cit.*, col. 1492.

<sup>39</sup> «Se le genti pensano di poter mandare a monte il piano concepito da Dio per Israele, si infiamma lo ζήλος di Dio per il suo popolo» (A. STUMPF, *art. cit.*, col. 1492). A. STUMPF, *art. cit.*,

tuazione di un piano provvidenziale: basti citare *Is.* 63, 23: Ποῦ ἐστὶν ὁ ζῆλος σου καὶ ἡ ἰσχύς σου, ποῦ ἐστὶν τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου καὶ οἰκτερισμῶν σου, ὅτι ἀνέσχου ἡμῶν; Dunque Jahwè è lo θεός in cui grande è τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους καὶ οἰκτερισμῶν; in altre parole, il « Dio delle misericordie » ha maggior rilievo, nell'A.T., che lo θεὸς ζηλωτής<sup>40</sup>: questo aspetto dell'Essere divino si è diffuso ampiamente, dal mondo ebraico, nelle culture occidentali. Il « Dio delle misericordie » è un Dio provvido e buono, che « ha benedetto l'uomo e non gli ha concesso solo « erbe e alberi di ogni specie per il suo nutrimento », ma anche il dominio sopra la terra, sopra i pesci del mare e gli uccelli dell'aria: « Tu lo hai fatto signore dell'opera delle tue mani; tu hai messo tutto ai suoi piedi »<sup>41</sup>. « Una siffatta fede nella provvidenza » « certamente Zenone portò con sé dalla sua patria »: per opera del Maestro dello Stoicismo « essa si diffuse poi nel mondo greco-romano, e il cristianesimo l'accorse con entusiasmo per sviluppare teoreticamente quello che era il proprio sentire »<sup>42</sup>. Mentre con la Beatitudine e la Bellezza del Dio di Epicuro erano incompatibili le χάριτες, la benevolenza<sup>43</sup>, il dio degli Stoici, pur essendo ἀπαθής<sup>44</sup>, è padre<sup>45</sup>, e la sua essenza è la bontà<sup>46</sup>.

Se Giuliano fosse stato meno condizionato dalla tesi dello θεὸς μερικός, se non avesse ad ogni costo voluto sottolineare soltanto gli aspetti antropomorfici, avrebbe potuto riconoscere che il Dio ebraico non era così lontano, almeno nella sua bontà, da quel Dio che « su tutta la terra distese la sua mano salutare »; che « è dappertutto, per terra e per mare; senza visitare, singolarmente, ciascuno di noi, pur guarisce le anime bacate e i corpi malfermi »<sup>47</sup>. Egli non comprese la grande lotta del mondo giudaico contro l'antropomorfismo, di cui un esempio si ha in Flavio Giuseppe: questi « parla nel modo più erudito possibile del Dio dell'A.T., nomina più volentieri la εὐσέβεια εἰς τὸ θεῖον che il timore di Dio, più la ὀργὴν ἢν [...] τὸ θεῖον [...] ἔχει (ant. 3, 321), che la collera di Dio »<sup>48</sup>. Più evidenti ancora la lotta contro

col. 1493 cita una serie di passi da cui risulta chiaro « che ζῆλος sta in stretta correlazione con Jahwè come l'unico signore della storia ».

<sup>40</sup> Cfr. l'importante trattazione di J. CAMBIER e X. LÉON-DUPOUR, s.v. « misericordia », in AA. VV., *Vocabulaire*, cit., coll. 610-617.

<sup>41</sup> M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959, ed. ital. a cura di O. DE GREGORIO e B. PROTO, I, Firenze 1967, p. 197.

<sup>42</sup> M. POHLENZ, loc. cit.

<sup>43</sup> Κύρ. δόξ., I (cit.).

<sup>44</sup> M. POHLENZ, op. cit., II, 202, 266, 282-84, 294, 313, 338-340, 347-348, 352, 357-359, 366 n., 373.

<sup>45</sup> M. POHLENZ, op. cit., I, 218; II, 55, 127-129.

<sup>46</sup> M. POHLENZ, op. cit., I, 197-199; II, 93, 126, 235, 294-295; cfr. anche II, 295, 307, 312-314, 372, 398.

<sup>47</sup> 200 B (trad. ROSTAGNI, p. 325).

<sup>48</sup> E. STAUFFER, s.v. θεός, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, cit., IV, ediz. ital. Brescia 1968, col. 439. Vale la pena di riportare questa conclusione dello STAUFFER: « Così la grande reazione contro l'antropomorfismo compenetra non solo il mondo greco, ma anche quello giudaico. Ma il risultato è del tutto diverso. Nel mondo greco anche il concetto del Dio personale

l'antropomorfismo e l'affermazione della fede nel Dio personale si trovano nel NT<sup>49</sup>. Ma Giuliano non opera nessuna distinzione fra il Dio ebraico e il Dio cristiano.

Una vera e propria aporia si trova già in 155 C-D, ove Giuliano scrive: « Θεὸς γὰρ ζηλωτής » φησι· καὶ ἐν ἄλλοις πάλιν· « Ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον ». Egli affianca due citazioni, quella di *Ex.* 20, 5 e quella di *Deut.* 4, 24, quale però appare in *Hebr.* 12, 29 (con omissione di Θεὸς ζηλωτής): ciò significa non aver compreso, o non aver voluto comprendere, che Paolo non a caso ha ommesso il sintagma θεὸς ζηλωτής di *Deut.* 4, 24. È rimasta solo l'immagine del Πῦρ, forza distruttiva — in *Deut.* 4, 24 unita allo ζῆλος di Dio, come in *Soph.* 1, 18; 3, 8; *Is.* 26, 11<sup>50</sup> — che ormai, nel NT, serve a connotare « la santità vivente e purificatrice di Dio »<sup>51</sup>, anzi la *carità*. Paolo, che è stato giudicato così severamente da Giuliano<sup>52</sup>, sintetizza qui, a mio parere, lo sforzo di evitare ogni umanizzazione del pensiero di Dio, sforzo che caratterizza tutto il NT e anche la tradizione dei rabbini che, essi pure, non accoglievano il motivo dello ζῆλος di Jahwè<sup>53</sup>.

L'immagine dello θεὸς ζηλωτής era ormai scomparsa<sup>54</sup>, ma sembra che Giuliano di questo non si sia accorto.

appare come l'ultimo residuo del pensiero antropomorfo, che deve venir superato, mentre nel giudaismo è stata sempre mantenuta e sempre più chiaramente riconosciuta la distinzione tra la concezione antropomorfa di Dio e la fede nel Dio personale » (*art. cit.*, col. 441).

<sup>49</sup> E. STAUFFER, *art. cit.*, coll. 441 ss.

<sup>50</sup> A. STUMPF, ζῆλος, *art. cit.*, col. 1491.

<sup>51</sup> *Bibbia TOB, Nuovo Testamento* /3, Leumann (Torino) s.d. (ma 1976), p. 722.

<sup>52</sup> 100 A, 106 B.

<sup>53</sup> A. STUMPF, ζῆλος, *art. cit.*, col. 1494.

<sup>54</sup> A. STUMPF, *art. cit.*; B. RENARD e X. LÉON-DUPOUR, *art. cit.* Sugli attributi di Dio nel NT cfr. E. STAUFFER, *art. cit.*, coll. 441 ss. (e specialmente 444-445).



AUGUSTO GUZZO

## Giuliano Imperatore

Una figura così complessa e così singolare come quella di Giuliano Imperatore è illustrata, da par suo, da Augusto Rostagni\* nel suo magistrale volume *Giuliano l'Apostata* (*Saggio critico*, con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate, Torino, Bocca, 1920, *Il pensiero greco*, vol. 12), volume che, dopo sessant'anni, è ancora pienamente attuale. Giuliano ha sempre interessato, nel corso dei secoli, gli spiriti più vivi. Tra questi, un altro personaggio singolare, anche lui offeso dal fatto che i cristiani dei primi secoli abbiano trattato i loro avversari come questi avevano trattato loro, mentre una religione dell'amore quale il cristianesimo avrebbe dovuto suggerire un atteggiamento amorevole, non fieramente ostile, verso chi era di altro parere: Lord Anthony Ashley Cooper terzo Conte di Shaftesbury — il personaggio che ho studiato, con curiosità ed interesse, in questi mesi — ritorna più volte a parlare di Giuliano. Una prima volta ne loda la civile moderazione quando, voltosi contro i cristiani, si limita a togliere loro le scuole e i contributi, senza inferire più oltre. Ma una seconda volta Shaftesbury vuol difendere Giuliano dall'accusa di apostasia dicendo che il futuro Imperatore aveva avuto, in gioventù, maestri cristiani e maestri pagani, sicché, quando, infine, si decise per la religione dei padri e della patria, si può dirlo pagano, ma non apostata.

C'era davvero stato un periodo, più o meno lungo, di incertezza, nella mente di Giuliano, tra cristianesimo e politeismo ellenico?

Quello che è documentato è che il dissenso dal cristianesimo fu palese a un certo momento: donde il giudizio che egli lo avesse abbandonato, e l'appellativo di « apostata » datogli con suo dispiacere e senza che egli lo accettasse. Apostasia egli giudicava quella del cristianesimo che aveva receduto dal rigido monoteismo ebraico, aggiungendo al Dio unico degli ebrei altre figure divine nella cristiana trinità. Quanto a lui, come parlare di incertezza, se, negli anni in cui non era pubblicamente palese il suo distacco dal cristianesimo, aveva maturato una critica del cristianesimo così approfondita e così articolata come quella che troviamo nella sua opera contro i Cristiani? Di quest'opera non possediamo che frammenti, ma bastano a testimoniare un impegno critico durato certamente a lungo, mentre, al di fuori, la gente non si accorgeva del suo allontanamento dal cristianesimo.

Giuliano è collocato generalmente nella storia del neo-platonismo, e,

\* Augusto Rostagni ci lasciò nell'agosto 1961. Scrissi allora su di lui alcune pagine di rimpianto e di ricordo, che sono ora riprodotte in *Ritratti ed elegie*, pp. 223-228 (Perugia, Benucci, 1981).

all'ingrosso, non c'è motivo di contraddire questa collocazione, specialmente se ricordiamo che quelli che noi chiamiamo neoplatonici consideravano se stessi platonici — e platonico fu manifestamente Giuliano quando si realizzò in lui, pur senza suo volere, una delle due possibilità previste da Platone: o che si convertisse a filosofia un re, come Platone tentò con Dionisio di Siracusa, o che un filosofo diventasse re. Il filosofo che Giuliano era, diventò re: e allora credette suo dovere, cioè missione divina, regolare secondo filosofia la vita del suo popolo — che essendo lui Imperatore romano, era il popolo di tutti i paesi civili inclusi nell'impero di Roma.

Ora, che il neoplatonismo intraprendesse, nella persona di Giuliano, una critica del cristianesimo, non era un fenomeno abnorme nella storia del neoplatonismo. C'era un precedente clamoroso. Se, quando si parla di neoplatonismo, il pensiero corre al maggior filosofo neoplatonico, Plotino, questi tacque sempre del cristianesimo. Che cosa ne pensava, visto che non ne parlava mai? Colui che in Italia ha dedicato la vita a studiare Plotino, il barnabita Vincenzo Cilento, una volta chiamò orgoglioso quel compatto silenzio. Ma che cosa si pensasse del cristianesimo in quell'ambiente, saltò agli occhi nell'opera del biografo di Plotino, Porfirio. Il quale, se, ordinando e presentando le *Enneadi*, lasciò che in esse perdurasse quel silenzio riguardo al cristianesimo, che probabilmente rispondeva all'atteggiamento tenuto da Plotino in vita, scrisse poi *Contro i Cristiani* un'opera poderosa, che conosciamo solo attraverso le confutazioni di vari autori cristiani, ma che non può rivelare un atteggiamento — anche se non abbiamo documenti in proposito — contrario alle convinzioni, anche se taciute, dal maestro Plotino.

Ora, se pensiamo che la lettura di alcune pagine plotiniane determinò in Agostino, nel suo soggiorno a Cassiciaco, quella conversione al cristianesimo, che è stata bensì detta una conversione al neoplatonismo piuttosto che una conversione al cristianesimo, ma che, appunto perciò, fu conversione a un neoplatonismo accettato come base filosofica del cristianesimo, e a un cristianesimo inteso neoplatonicamente, non si può non registrare due valenze del neoplatonismo: una, per cui il neoplatonismo è inteso come un cristianesimo incompleto, a cui, secondo Agostino, manca solo l'ammissione dell'incarnazione del Verbo in Cristo Gesù per essere senz'altro cristianesimo — e si trattava, in verità, di un abisso incolmabile, perché che Dio si faccia uomo, è ciò che la filosofia, finché è tale, non può concepire, ma, giusto, la filosofia diventava religione nel pensiero di Agostino —, e un'altra valenza per cui il neoplatonismo, irrigidendosi come filosofia, respingeva il cristianesimo, ne istituiva la critica, e si poneva come tale alternativa al cristianesimo, per cui si dovesse scegliere o il cristianesimo o la filosofia, fuori da quello che appariva come un compromesso per cui si professava un neoplatonismo piegato ad essere cristianesimo, e un cristianesimo autenticamente religioso, ma pensato coi concetti del neoplatonismo.

Da Plotino ad oggi sono passati quasi diciassette secoli, e specialmente nel Rinascimento italiano, neoplatonismo e cristianesimo si presentano insieme

e sono rare, se pur ci sono, sia l'opzione per un neoplatonismo come spiritualismo filosofico bastevole all'uomo senza soccorso della religione, sia, al contrario, l'opzione per un cristianesimo puramente religioso senza sussidi di concetti filosofici. Si è religiosi e neoplatonici insieme, e non è un caso che così spesso ricorra il richiamo a S. Agostino là dove più si filosofa neoplatonicamente.

Ora le due valenze del neoplatonismo, la procrisiana e l'anticrisiana, sono presenti in Giuliano: la procrisiana, *se* ebbe un periodo di incertezza — peraltro documentato solo dal fatto che il suo allontanamento dal cristianesimo apparve ai contemporanei come una recessione, onde si parlò di apostasia (e da allora l'appellativo di apostata è rimasto legato al nome stesso di Giuliano); e l'anticrisiana, quale si rivelò nei suoi atti dacché fu imperatore e nei suoi scritti, dove i libri *contro i cristiani* sono confortati dallo stesso atteggiamento presente negli altri scritti.

Finché fu cesare e governatore della Gallia — combattendo contro i Germani da grande stratega, lui filosofo — non lasciò trasparire il suo dissenso dal cristianesimo. Ma quando l'esercito, a Parigi, dove egli aveva stabile dimora, lo acclamò Augusto, ed egli si decise a marciare contro l'Augusto in carica che era suo cugino Costanzo, allora, verificatasi la possibilità prevista da Platone, che un filosofo diventasse re, Giuliano sentì come comando divino l'assoluta franchezza di apparire qual era, restauratore della religione dei padri e della patria contro la ribellione ad essa da parte dei Cristiani.

La religione dei padri e della patria era politeismo. Come potette Giuliano, il filosofo, essere politeista?

Beninteso, le indegne storielle inventate dai poeti sul conto degli Dei, le aveva respinte Platone, e le respingeva Giuliano. Ma gli Dei erano vivi, mentre Gesù era un morto: e a quel morto i Cristiani avevano aggiunto altri morti, i santi, su le cui spoglie avevano costruito le chiese, sicché queste erano, in realtà, sepolcri, e tutto il cristianesimo era un culto di morti, mentre gli Dei erano vivi. Qui è chiaro che, se il cristianesimo è religione del Risorto — sicché è la Resurrezione la viva speranza dei cristiani, che risorgono nel Risorto — Giuliano è del tutto ignaro di ciò. Il cristianesimo è per lui il culto di un morto, donde il suo correre ad adorare gli Dei vivi.

Egli non è però avverso al monoteismo, purché sia il genuino monoteismo ebraico, senza aggiunte surrettizie di altre persone divine. Giuliano piuttosto aggiunge al Dio ebraico altri Dei, anziché negare il Dio ebraico. Che anzi, da imperatore, protesse e favorì gli ebrei, e promosse la ricostruzione del tempio di Gerusalemme. Ma potette un solo Dio creare la grande molteplicità e diversità delle realtà esistenti?

Quando Giuliano, come gli antichi, ritiene Dei gli astri, la potenza creante del sole sembra attestare la presenza viva e operante degli Dei celesti.

D'altra parte, Giuliano, con l'iniziazione misterica, aveva imparato a identificare il sole con Mitra.

E al principio del movimento, e anche del movimento intellettuale nelle nostre menti, è Mercurio; Giuliano prega, pur tacitamente, Mercurio, perché metta in moto il suo pensiero. I poeti avevano invocato le Muse: ciò è preso alla lettera da Giuliano: egli prega le Muse e gli altri Dei, che diano essi impulso divino alla vita degli uomini.

Così Giuliano, diventato Augusto, ordinò che fossero ricostruiti i templi degli Dei, e ne promosse il culto, praticandolo, in larghissima e, si direbbe, ostentata misura, egli stesso.

Il provvedimento — criticatissimo — per cui proibì ai maestri cristiani di commentare Omero e i filosofi che erano stati pagani, e li mandò a leggere e commentare Matteo e Luca nelle chiese, fu motivato da una ragione morale, che deve essere intesa come egli la intendeva: che cioè non fosse ammissibile divario tra quel che si dice e quel che si pensa e a cui si crede. Se non si crede negli Dei, non bisogna parlarne, e parlare solo di quel che si crede. Ma se il patrimonio della civiltà greca, con i suoi poeti e i suoi filosofi, è patrimonio vivo, allora non si ha diritto di dimezzarlo, prendere quel che piace ed escludere la credenza degli Dei. Se Ellenismo deve essere — e Giuliano si proclama Tracce di nascita, ma greco di spirito, e restaurazione integrale dell'Ellenismo è il suo programma — allora bisogna credere negli Dei, e Giuliano si fa politeista per questa ragione.

Nell'Ellenismo egli riconosceva, per sé, due modelli, Alessandro Magno e l'Imperatore filosofo Marco Aurelio — prode condottiero in guerra anche lui.

Giuliano genio militare è poco noto a chi parla di lui semplificandone la complessa figura nel filosofo « apostata » del cristianesimo. Ma la vocazione militare è tanto poco cosa secondaria in Giuliano che, divenuto Augusto, egli sentì come comando divino la guerra — anche lui, come Alessandro — contro i Persiani. Fu l'impresa nella quale cadde a trentadue anni, dopo solo due di potere supremo.

Quel capo militare era e voleva essere e si proponeva intransigentemente di essere filosofo. Con la gran barba incolta da filosofo, villosa, rude e, lui diceva, rozzo, casto, sobrio — dormiva sopra una stuoia e prestissimo era sveglia — pensava ai poveri, che non fossero oppressi dai ricchi, mandava di suo la farina alle popolazioni quando ne mancavano, e promosse, tra i pagani, qualcosa come l'assistenza caritatevole ai bisognosi.

Non capiva i tempi suoi? Questa è la constatazione di tutti. Ma credeva comando divino quello che faceva; e, per paradossali che fossero ormai i suoi pensieri, i suoi atti, le sue leggi, li perseguiva ascoltando solo la sua coscienza. Nobiltà d'animo non può non essergli riconosciuta, e come, morente, parlava dell'anima immortale, così, a quell'anima immortale non si può non riconoscere che ascoltava volonterosamente, anche se paradossalmente, quello che egli sentiva come comando divino.

NINO MARINONE

## La traduzione del «Misopogone»

Rileggendo a distanza di parecchi anni la traduzione di quello che Rostagni giudicava il capolavoro di Giuliano, la prima, superficiale impressione focalizza l'obsolescenza di taluni sintagmi, il vincolo a talune strutture, il peso semantico di alcuni stilemi, insomma la scelta del linguaggio: ove peraltro il traduttore di tanto in tanto, mutando registro, immette secondo la propria sensibilità toni colloquiali atti a rendere quella Umgangssprache che affiorando in varie parti dell'originale sembra conferire vivacità e colorito all'esposizione.

Superato questo impatto iniziale, se si passa per una verifica alla lettura del testo greco, spicca immediata la coerenza con il giudizio che Rostagni ha formulato con acume critico e piglio sicuro: «è questo uno scritto occasionale, buttato giù in pochi giorni, con foga, sotto l'impeto delle circostanze. Non tecnicamente finito, non limato [...]; ma senti che c'è lì dentro una forza; le idee, le immagini affluiscono tumultuarie con precisa nettezza al cervello del poeta» (p. 104). La complessa personalità di Giuliano, in cui si riflettono le più profonde contraddizioni del suo secolo, la compresenza di razionalismo e superstizione nel suo pensiero, il conflitto fra pragmatismo e dogmatismo fanatico nel suo comportamento, sono elementi che per Rostagni si traducono in valori letterari e artistici, determinando nella prosa del *Misopogone* «una tensione penosa, una inquietudine perenne, una incerta definizione di valori morali, quasi una implacata contesa di angelico e di diabolico, che contrista le manifestazioni tutte del suo spirito e, particolarmente, dà un senso profondo al suo riso d'artista. La giocondità gli è vietata. Il puro scherzo non gli riesce [...]. In *tristitia hilaris*, in *bilaritate tristis*» (pp. 111-112).

In aderenza a questi concetti è derivata una traduzione che rende con fedele espressività il tumulto degli affetti, l'accavallarsi delle immagini che interferiscono nell'esposizione di un pensiero pur limpido e lineare. Rostagni lascia che le implicazioni sociali e politiche, filosofiche e religiose emergano di per sé dal testo, senza calcare la mano sull'uno o sull'altro aspetto, giudice deliberatamente letterario di questa operetta. La quale fu variamente definita: lo sfogo personale di un intellettuale amareggiato, la sconcertante e quasi incredibile polemica di un imperatore che discute con i sudditi come se fosse disarmato, un manifesto di propaganda politica (cfr. l'analisi di J. M. Alonso Núñez in «AncSoc.» 10, 1979). Rostagni ravvisa un λόγος Ἀντιοχειακός destinato a fini locali «per protestare contro la corruzione del popolo di Antiochia e l'indifferenza con cui vi è accolta la sua politica» (pp. 96-97),

e quindi « dà mano agli strali dell'ironia perché si sente urtato nel vivo dei suoi ideali » (p. 103).

Dopo il lavoro di Rostagni, che naturalmente si fondava sull'edizione lipsiense di F. C. Hertlein (1876), gli studi di J. Bidez, C. F. Russo e C. Prato, nonché le edizioni critiche di Chr. Lacombrade (1964) e di C. Prato e D. Micallella (1979), entrambe corredate di traduzione e note esegetiche, hanno recato validi contributi alla costituzione del testo e all'interpretazione. Sembra perciò non privo di interesse procedere all'analisi filologica di alcuni passi in cui Rostagni si scosta dal testo di Hertlein oppure dichiara dubbio il senso.

In 337 b ἐμοὶ δὲ ἀπαγορεύει μὲν ὁ νόμος ἐπ' ὀνόματος[, ὥσπερ οἶμαι καὶ ἄπασι τοῖς ἄλλοις.] αἰτιᾶσθαι τοὺς ἀδικουμένους μὲν οὐδέν, εἶναι δ' ἐπιχειροῦντας δυσμενεῖς Rostagni rivendica l'autenticità dell'inciso espunto (p. 238 nota 1), in ciò seguito dai successivi editori.

In 339 c Rostagni segue Naber (1883) e Cumont (1889) leggendo ὥσπερ τῷ Κικέρωνι anziché Κίμωνι: un emendamento assunto ancora da Lacombrade, a cui Micallella pp. 88-89 oppone serie obiezioni.

In 344 c καθάπτῃ τῶν βοώντων πικρῶς αὐτὸ δὴ τοῦτο λέγων [τὸ ποιούμενον ὑπ' αὐτῶν] Rostagni respinge a ragione l'espunzione, ma sembra assai dicutibile la sua proposta di anticipare la frase davanti ad αὐτό (p. 249 nota 1).

È abbandonato Hertlein nel complesso periodo di 334 d - 345 a, che senza intervenire sul testo tradito scriverei τὰ δὲ δὴ Τρωάδας οὔτι πρὸς τὸν Πρίαμον ἢ τινα τῶν τούτου γαμετῶν ἢ θυγατέρων ἢ υἱέων, οὐ μὴν οὐδ' αὐτὸν τὸν Ἑκτορα (καίτοι τούτῳ φησὶν ὡς θεῶ τοὺς Τρώας εὖχεσθαι) ... εὐχομένους δὲ οὐκ ἔδειξεν ἐν τῇ ποιήσει οὔτε γυναικας οὔτε ἄνδρας, ἀλλὰ τῇ Ἀθηνᾶ « ὀλολυγῇ πᾶσαι — φησί — ἀνέσχον ». Ivi Rostagni accetta da Cumont (1889) all'inizio τοὺς Τρώας di OB e quindi εὐχομένους [δὲ] οὐκ: entrambi gli interventi non appaiono giustificati e vengono respinti dagli editori successivi (però l'inclusione di εὐχομένους δὲ — οὔτε ἄνδρας entro l'inciso presentata da Lacombrade non è affatto convincente). Ma Rostagni ha certamente ragione a non espungere l'inciso καίτοι — εὖχεσθαι « che il C. considera come una glossa e che a me invece pare a Giuliano dettata da rispetto verso il culto di Ettore, che ancora ai suoi tempi era praticato, nella Troade, e a cui egli stesso aveva assistito » (p. 250 nota 1). Inoltre Rostagni conserva γαμετῶν ἢ secluso da Hertlein e ignorando l'espunzione proposta da Klimek (1883) conserva pure οὔτε γυναικας οὔτε ἄνδρας, che a mio parere trova spiegazione nel precedente Τρώας in quanto sia contrapposto all'iniziale Τρωάδας, a cui egli invece ha preferito il maschile (viceversa viene espunto da Prato che adotta il femminile iniziale).

Due emendamenti sono dedotti da Pratt (1904): in 349 b ἐπὶ τοῖς δεομένοις ἢ τοῖς ἐξαπατῶσι τὰ ἑαυτοῦ προίεσθαι anziché ποιεῖσθαι (p. 257 nota 3), in 350 d παρ' ὑμῖν invece di παρ' ἡμῖν (p. 260 nota 2); entrambi non sembrano particolarmente felici. In 360 c viene tacitamente, e rettamente, rifiutata l'espunzione di καὶ μέγα.

In 368 b, a prescindere da ἀπολελειμμένων preferito in luogo dell'ot-

timo ἀπολελυμένων tradito, Rostagni corregge παρ' ὑμῖν δὲ διὰ περιττὴν φρόνησιν ἀμειβομένων πρὸς χρυσίον συρφετῶν [συρφετὸν B] in παρ' ὑμῖν... ἀμειβομένοις... συρφετὸν evidentemente per evitare un valore passivo ad ἀμείβεσθαι (p. 287 nota 1); quindi, fondandosi sui riferimenti nell'apparato di Hertlein, conserva a buon diritto εὐποροῦντα di *SOBW* (ibid. nota 2) contro ἀποροῦντα di V accolto dai successivi editori.

In alcuni altri punti non lo stato del testo, ma piuttosto la prudenza del filologo induce il traduttore ad esprimere riserve. Così a 354 b Rostagni osserva « l'interpretazione di questo passo è estremamente dubbia » (p. 266 nota 4) in merito alla sua traduzione: « I Savii della Grecia mi permettano qui di riferire taluno dei precetti che hanno maggior voga presso di voi; giacché ad illustrare quel nostro scopo non avrei modo migliore ». In realtà questo periodo riesce tutt'altro che perspicuo nel contesto, ma assume un senso evidente se analizzato come inciso: πεποιημένοι τὸ δυσχερέστατον τῶν ἔργων καὶ ἐπονείδιστον τοῦ βίου τέλος (ἐπιτρέψουσί μοι πάντως οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ φάναι τι τῶν παρ' ὑμῖν ἐπιπολαζόντων, οὐ γὰρ ἔχω πῶς ἂν αὐτὸ μᾶλλον ἐνδειξάμην), ἐπὶ τῆς μεσιτείας αὐτοῦς ἐτάξαμεν. Così Lacombrade, e con interpunzione molto meno chiara anche Hertlein e Prato; resta però da decidere se τι τῶν ἐπιπολαζόντων si riferisce al precedente τοῦ βίου τέλος, e quindi si debba correggere παρ' ἡμῖν con Martini (1583) seguito da Lacombrade, o se piuttosto allude al seguente ἐπὶ τῆς μεσιτείας come ritiene Thillet (1965) approvato da Prato.

Anche in 357 c Rostagni giudica l'interpretazione poco chiara, riferendosi a (Καλλιόπη) τὸ σόφισμα ὑμῶν ἀπεγύμνωσεν; infatti, se il σόφισμα degli Antiocheni è spiegato poco oltre in 361 a nel senso indicato da Rostagni (p. 271 nota 1), l'allusione specifica a Calliope in quanto una sua statua si ergeva nell'agorà della città non trova sufficiente giustificazione in 342 c e 364 a richiamati da Micallella p. 133.

Quanto alla barba di Catone Uticense, su cui 358 a ὅπως μὲν ἔχων πώγωνος οὐκ οἶδα, egli certo non la portava, come dice Rostagni (p. 271 nota 4), quando passò da Antiochia, poiché solo dal 49 a. C. in segno di lutto per la guerra civile egli cominciò a μήτε κεφαλὴν ἔτι κείρασθαι μήτε γένειαν, come informa Plutarco, *Cat. min.* 53 pur citato, ma generalizzato, da Micallella p. 135.

In 360 a a proposito del Καππαδόκης φυγὰς che giunse παρὰ τὸν ἐκεῖσε βασιλέα, in Gallia come si evince dal contesto, Rostagni commenta: « che re? Si suppone, generalmente, un qualche re franco o alemanno. A me pare probabile si tratti di Giuliano stesso, mentre era cesare. Ciò dà carattere argutamente autobiografico al racconto » (p. 274 nota 3). Alla suggestiva ipotesi si oppone Micallella p. 138 tornando a riconoscervi un re barbaro, ma la circostanza che οἱ Κεῖλοι δὲ τὸν μὲν κοτυλιστὴν ἡγνόησαν, ἐδέξατο γὰρ αὐτὸν αὐτίκα τὰ βασιλεία implica una differenza notevole fra la gente del luogo e i personaggi della corte; perciò, precisando la tesi di Rostagni, il βασιλεύς potrebbe forse identificarsi nell'imperatore Costanzo.

In 363 c la descrizione di Apollo che abbandona il santuario di Dafne presso Antiochia offeso per la mancata celebrazione della sua festa si conclude con il dio ἐν ἐκείνῃ τῇ ζάλῃ τρέψας ἀλλαχοῦ τῶν κρατούντων τὴν διάνοιαν καὶ τὸ χεῖρε βιασάμενος. Non a torto Rostagni giudica il passo di dubbia interpretazione (p. 280 nota 2), poiché un'allusione ai disordini avvenuti ad Antiochia nel 354, sostenuta da Wright (1913) seguito da Lacombrade, sembra fuori luogo nel contesto, ed anche oggi il richiamo all'incendio di quel tempio menzionato in 361 c, addotto da Micaella pp. 144-145, offre una spiegazione abbastanza probabile, ma non certo esauriente.

Ovviamente la collazione delle edizioni successive mette in rilievo anche punti in cui Rostagni diverge a causa delle lezioni diverse. Hanno qualche conseguenza sull'interpretazione, però senza mai stravolgere il senso, non molti casi: 337 b αἰσχίον... ἢ H(ertlein) p. 433, 15 Lac(ombrade): αἰσχρὸν... ἢ Pr(ato) p. 2, 12; 338 a ἔδω H. p. 243, 11: ἔσω Lac. Pr. p. 4, 5; 338 d γλυκερώτερα H. p. 435, 9 Lac.: γλυκυρωτέροις Pr. p. 4, 21; 341 c <ἀν>ενδεῶς H. p. 439, 17 Lac.: ἐνδεῶς Pr. p. 12, 20; 351 b ἰέναι H. p. 453, 9 Lac.: εἶναι Pr. p. 36, 14; 362 a λευκῇ H. p. 467, 11 Lac.: λιτῇ Pr. p. 60, 15; 366 d ἔδοξε μοι προσήκειν H. p. 473, 20: ἐνεδέχεται μοι Lac. Pr. p. 70, 18; 370 d ἀσπόρους H. p. 479, 1 Lac.: ἀπόρους Pr. p. 80, 7. Curiosamente in 355 a τῶν μὲν ἀδικημάτων [codd. Lac. Pr. p. 44, 19 però riferito a p. 44, 16; ἀδικουμένων H. p. 458, 7 Wright] οὐδεὶς αἰτιᾶται τοὺς ἄρχοντας ἀλλὰ τὸν ἀδικήσαντα Rostagni preferisce, scostandosi tacitamente da Hertlein, la lezione manoscritta traducendo «nessuno, per i torti che gli siano fatti, accagiona i magistrati, bensì l'oltraggiatore», e invece Lacombrade «les gens offensés, loin d'accuser les gouvernants, en veulent au contraire à leur offenseur» nonché Prato «la persona che ha ricevuto un torto non incolpa i governanti, ma colui che gliel'ha fatto», pur ripristinando entrambi la lezione tràdita, sembrano accettare l'emendamento di Hertlein. Incomparabile risulta in 359 c il periodo γέγονεν οὖν μοι — εἶναι, ove Rostagni segue la ricostruzione proposta in apparato da Hertlein, Prato desume da Russo (1966), e solo Lacombrade conserva il pur traducibile testo tràdito.

Per quanto concerne gli autori citati da Giuliano, naturalmente il ritrovato testo del *Dyskolos* menandro permette di riconoscere in 342 a non una citazione diretta (su cui la prudente nota di Rostagni p. 245), ma un'allusione al tema della commedia. Analogamente in 369 c il Βοιώτιος ποιητής, in cui con ogni probabilità si cela Esiodo (fr. 269 Rzach, fr. 359 Merk-West), è solo ricordato per un'espressione ma non propriamente citato. Rostagni fa riserve in merito: «questa citazione non trova riscontro in ciò che a noi si conserva sia di Pindaro, sia di Esiodo. Per la lezione, nonostante i tentativi di Bury "Class. Rev." 1896 p. 158 e di Platt l. c., mi attengo ancora alla vulgata» (p. 289 nota 2). Ma oggi all'emendamento ἐπὶ τῷ δώματι risalente a

Martini (1583) seguito da Hertlein è senz'altro da preferire il tràdito ἐπὶ τῷ δράγματι (su cui lo specifico contributo di Prato in "QUCC" 1979).

Queste minuziose notazioni, ed altre ancor più pedanti che si potrebbero raccogliere, valgono a dimostrare l'impegno e la cura con cui Rostagni ha affrontato il non facile testo; che non sono disgiunti dalla probità filologica con cui denuncia i propri dubbi, τὸ ἐπέχειν ἐν τοῖς ἀδύλοις τοῦ συγκατατίθεσθαι φιλοσοφώτερον ἡγούμενος.





*Testo dell'invito a partecipare all'incontro di studio di Muzzano  
del 18 ottobre 1981 sul Giuliano del Rostagni\**

Torino, 24 settembre 1981

Caro Collega,

il 21 agosto scorso si sono compiuti vent'anni dalla morte di Augusto Rostagni. Per ricordare il Maestro torinese e la sua opera, il 18 ottobre prossimo si terrà un incontro di studio a Muzzano Biellese, il paese d'origine del Rostagni.

Il tema dell'incontro sarà offerto dal volume che il Rostagni dedicò nel 1920 alla figura e all'opera dell'imperatore Giuliano. Sotto la presidenza del Padre prof. Michele Pellegrino terranno brevi relazioni i professori:

Italo Lana (Univ. di Torino): *Genesis e natura del Giuliano del Rostagni.*

Piero Treves (Univ. di Venezia): *Gli antecedenti italiani del Giuliano di Rostagni e la critica di Gentile al suo volume.*

Francesco Della Corte (Univ. di Genova): *Giuliano l'Apostata da Gaetano Negri ad Augusto Rostagni.*

Eugenio Corsini (Univ. di Torino): *La teologia politica di Giuliano.*

Isabella Labriola (Univ. di Bari): *Direttive della propaganda dell'imperatore Giuliano.*

Sarà molto gradita la Sua partecipazione.

ITALO LANA

— Muzzano Biellese si raggiunge da Torino passando per Santhià e Biella: all'ingresso di Biella si prenda la strada indicata dai cartelli turistici e stradali per il Santuario di Graglia e la si segua finché si trova l'indicazione per Muzzano. Torino-Muzzano si percorre in un'ora e mezza d'auto.

— A Muzzano ci si incontra a casa Rostagni (a cento metri dalla piazza della Chiesa) verso le 9,30. Il convegno incomincia alle ore 10,00 (si raccomanda la puntualità).

— Alle ore 12,30 Padre M. Pellegrino celebrerà la S. Messa nella Parrocchiale di Muzzano.

— Alle ore 13,30 i partecipanti saranno ospiti della famiglia Rostagni a colazione presso il Ristorante Jaculin. Si prega di confermare la partecipazione, telefonando al sig. Bertolino (Ist. di Filologia Classica di Lettere, tel. 87 70 45) entro giovedì 15 ottobre.

\* Inviato ai Docenti del Corso di laurea in Lettere classiche della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino e ai Docenti dell'Istituto di Filologia classica della Facoltà di Magistero della stessa Università.



## INDICE DEI NOMI PROPRI\*

- Aaron: 86 (*bis*)  
 Accame, S.: 21; 29 (*bis*); 38  
 Acri, F.: 40  
 Afrodite: 53  
 Agostino, Santo: 20; 41; 94 (*ter*); 95  
 Alessandro (Magno): 32; 33; 48; 96 (*bis*)  
 Alfero, G. A.: 12  
 Alfieri, V.: 39  
 Alfonsi, L.: 19; 29; 44  
 Alighieri, Dante: 12; 33 (*ter*)  
 Allard, P.: 15; 21; 40 (*bis*); 40; 52; 52;  
     54; 54; 55  
 Alonso Nuñez, J. M.: 97  
 Ambrogio, Santo: 20; 42; 55  
 Ambrosini, L.: 40  
 Ammiano Marcellino: 27; 32; 42; 63  
 Amoretti, G. V.: 12  
 Antistene: 62  
 Antonicelli, F.: 40  
 Apollo: 33; 52; 53; 67; 100  
 Appiano: 38  
 Apuleio: 81  
 Ardigò, R.: 41  
 Ario: 56  
 Aristofane: 7  
 Aristotele: 60; 70;  
 Arnold, G.: 47  
 Arrighetti, G.: 88 (*quinquies*)  
 Asclepio: 52; 53; 54  
 Atanasio: 42; 55  
 Atena: 53; 98  
 Aziza, A.: 85  
 Balty, Ch.: 57; 61; 63 (*bis*); 65; 69; 70  
 Barbagallo, C.: 11; 11; 16; 25; 27 (*bis*);  
     30; 30 (*bis*); 31; 33; 38  
 Bàrberi Squarotti, G.: 3; 11; 44; 77-84  
 Baretti, G.: 39  
 Barzellotti, G.: 41  
 Basilio, Santo: 55  
 Beloch, K. J.: 26; 30  
 Benedetto, L. F.: 12; 38; 38; 39; 39  
 Bergami, G.: 39; 40  
 Bertoni, G.: 37  
 Bidez, J.: 15; 52; 57 (*ter*); 59; 60; 61 (*ter*);  
     62 (*quater*); 63; 65 (*bis*); 65 (*quater*);  
     67 (*bis*); 68; 69 (*quater*); 70; 71; 87 (*bis*);  
     98  
 Bignone, E.: 7 (*bis*)  
 Blockley, R. C.: 57; 61  
 Boccaccio, G.: 12  
 Bodrero, E.: 7; 31  
 Boissier, G.: 21; 21; 40; 40  
 Boito, A.: 41  
 Bolgiani, F.: 4  
 Bonaparte, Napoleone: 48  
 Bonghi, R.: 41  
 Boucheron, C. E. M.: 36  
 Bouffartigue, J.: 57 (*bis*); 58; 59 (*bis*); 60;  
     63; 72  
 Bowersock, G. W.: 57; 60  
 Braun, R.: 15; 57 (*octies*); 85  
 Browning, G.: 57; 59  
 Bury, J. B.: 100  
 Calderini, A.: 7  
 Calliope: 99  
 Calogero, G.: 31  
 Caltabiano, M.: 57; 58; 60; 61 (*bis*)  
 Cambier, J.: 90  
 Casanova, F.: 23

\* Sono esclusi dall'indice Augusto Rostagni e Giuliano. I numeri in corsivo indicano che il nome si trova in una nota. - L'indice è stato redatto da MAURA BERTONE e da SILVIA FRANCHI.

- Carducci, G.: 22 (*bis*); 22; 24; 40; 41; 43  
 Castellazzo, L.: 23  
 Castelli G.: 3; 85-91  
 Catone Uticense: 99  
 Celso: 54 (*bis*)  
 Cesarotti, M.: 30  
 Chateaubriand, R.: 19; 34  
 Chesnut G. F.: 57; 60; 61; 62; 63 (*bis*)  
 Ciccotti, E.: 22, 22; 31; 38  
 Cicerone: 88; 89  
 Cilento, V.: 94  
 Claudiano: 27  
 Clerc, Ch.: 8  
 Coccoluto Ferrigni, P.: 23  
 Codignola, E.: 30; 31  
 Coen, A.: 22; 24; 24; 26 (*sexies*); 26 (*ter*)  
 27 (*quater*); 27 (*bis*); 28  
 Cohen, L.: 33  
 Comparetti, D.: 27  
 Corsini, E.: 3; 45-56  
 Cossa, P.: 22; 23 (*bis*); 33 (*bis*)  
 Costantino: 21; 23 (*bis*); 42 (*ter*) 55; 79 (*bis*);  
 80  
 Costanzo, imperatore: 42 (*bis*); 55; 58; 61;  
 61; 62; 65; 67; 68 (*bis*); 68; 69 (*quinquies*);  
 95; 99  
 Covotti, A.: 31  
 Cracco Ruggini, L.: 57 (*bis*); 60; 61 (*ter*);  
 62 (*quater*); 71  
 Crivellucci, A.: 24; 25 (*quater*); 25; 26;  
 26  
 Croce, A.: 29  
 Croce, B.: 10; 13; 15; 25; 29 (*quinquies*);  
 29 (*bis*); 30; 31; 31 (*bis*); 32; 32; 41;  
 41; 81; 82  
 Cùmont, F.: 52; 87; 98 (*bis*)
- D'Alfonso, R.: 16; 16  
 D'Ancona, A.: 31  
 D'Annunzio, G.: 38  
 Da Verona, G.: 38  
 De Benedetti, S.: 37  
 Deferrari Roy, J.: 8  
 Degani, E.: 43  
 De Gregorio, O.: 90  
 Della Corte, F.: 9; 15; 19; 35-44  
 Del Vecchio Veneziani, A.: 22  
 Demostene: 32  
 De Ruggiero, G.: 8, 30; 31
- De Sanctis, F.: 10; 23; 23; 33; 33; 35  
 De Sanctis, G.: 7; 8; 9; 9; 10, 12 (*bis*);  
 21; 23; 26 (*quinquies*); 26; 29 (*quater*);  
 29 (*sexies*); 30 (*ter*); 30; 31; 37; 37; 38  
 (*quater*); 38 (*ter*)  
 Diodoro Siculo: 38  
 Dionisio, tiranno di Siracusa: 94  
 Dollinger, A.: 19  
 D'Ovidio, F.: 41  
 Downey, G.: 57 (*bis*); 58; 59; 59; 65; 71;  
 72 (*bis*); 72  
 Dreyfus, A.: 25  
 Dvornik, F.: 57 (*bis*); 60 (*quinquies*); 61;  
 62; 63 (*bis*); 65
- Ecdicio: 54  
 Einaudi, L.: 36  
 Eleazar: 86 (*bis*)  
 Ennio: 39  
 Epicuro: 88 (*bis*); 89; 89; 90  
 Esiodo: 78; 100 (*bis*)  
 Ettore: 98  
 Eunapio: 58; 68 (*bis*)  
 Euripide: 32  
 Eusebio di Cesarea: 20; 56  
 Eusebio di Nicomedia: 51
- Faggini, G.: 86; 89  
 Ferrabino, A.: 29; 29; 30; 38  
 Ferrero, G.: 36; 38 (*bis*)  
 Ferrero, L.: 44  
 Festugière, A. J.: 51; 54; 55; 55; 88;  
 89 (*bis*)  
 Fineés: 86 (*ter*); 86; 88  
 Flaubert, G.: 12; 38  
 Fontaine, J.: 57; 63; 68 (*bis*)  
 Foscolo, U.: 10; 35  
 Foussard, J. C.: 57; 60; 62 (*quater*); 63;  
 64; 65 (*bis*); 69; 71  
 Fraccaroli, G.: 7; 37; 38; 39  
 France, A.: 11 (*quater*); 21; 34  
 Francesco d'Assisi: 41  
 Frassati, A.: 38  
 Friedrich, G.: 87  
 Gabba, E.: 37  
 Gabinio, A.: 11  
 Galilei, G.: 54 (*bis*)  
 Gallo, N.: 33

- Gandino, G. B.: 40  
 Gaume, J.-J.: 20 (*bis*)  
 Geffcken, J.: 11; 11; 15  
 Gentile, G.: 30; 31 (*octies*); 31 (*quater*)  
 Germanico: 24  
 Gerolamo, Santo: 20  
 Giamblico: 50; 52; 53; 64; 65  
 Gibbon, E.: 19  
 Giolitti, G.: 30; 40  
 Giorgio di Cappadocia: 51; 54 (*bis*); 55  
 Giovagnoli, R.: 23  
 Giovanni, Santo: 54 (*bis*)  
 Giove: 24  
 Giuseppe Flavio: 90  
 Giussani, C.: 23  
 Gobetti, P.: 36  
 Graf, A.: 37 (*bis*); 41  
 Gramsci, A.: 9; 9; 23; 36  
 Grana, G.: 11  
 Gregorio Nazianzeno: 42; 85  
 Guillet, J.: 88  
 Guzzo, A.: 3; 93-96
- Harnack, A.: 86 (*bis*)  
 Helios: 51; 52 (*bis*); 53 (*octies*); 54 (*ter*)  
 56 (*quater*); 63; 65; 69  
 Hertlein, F. C.: 98 (*quater*); 99 (*bis*); 100  
 (*quater*); 101  
 Huart, P.: 57; 60; 62; 63 (*quinquies*); 68;  
 69  
 Hugo, V.: 20
- Ilario di Poitiers: 55  
 Imerio: 20; 28 (*bis*)  
 Isocrate: 78  
 Iuvalta, E.: 36
- Jaeger, W.: 32; 32; 45  
 Jahwè: 24 (Ieova); 89; 90; 91  
 Jaja, D.: 31
- Kaegi, W. E.: 57 (*bis*); 58 (*bis*); 60; 61;  
 71  
 Kittel, G.: 87  
 Klein, R.: 52  
 Klimek, P.: 98
- Labriola, A.: 31  
 Labriola I.: 3; 57-73; 57  
 Lacombrade, Chr.: 98 (*ter*); 99 (*bis*) 100  
 (*quater*)  
 Lana, I.: 3; 7-17; 7 (*bis*); 9; 10; 19 (*bis*);  
 29; 33; 44  
 La Penna, A.: 11; 11 (*bis*); 43  
 Lattanzio: 89 (*bis*)  
 Léon-Dupour, X.: 87 (*bis*); 90; 91  
 Leone XIII: 22  
 Leopardi, G.: 30  
 Libanio: 20; 28 (*bis*); 42; 63; 70; 71  
 Liebeschuetz, W.: 60  
 Lisia: 7; 78  
 Litta Visconti Arese: 41  
 Loescher, H.: 37  
 Lombardo Radice, G.: 30  
 Lombroso, C.: 36 (*bis*); 41  
 Loria, A.: 36  
 Luca, Santo: 96  
 Luciano: 81  
 Lucrezio: 41; 88; 88; 89
- Magnenzio: 69  
 Malfatti, B.: 24; 25  
 Mamertino, Claudio: 61  
 Manzoni, A.: 20; 79 (*ter*)  
 Marco Aurelio: 33; 41; 42; 67; 96  
 Mardonio: 52; 66  
 Marinone, N.: 3; 97-101  
 Mariotti, S.: 4  
 Martano, G.: 60  
 Martha, J.: 21  
 Martin, E. J.: 8  
 Martini, P.: 101  
 Mastromarco, G.: 38  
 Matteo, Santo: 96  
 Mau, G.: 52; 53  
 Mazza, M.: 38  
 Meinecke, F.: 30  
 Menandro: 32  
 Mercurio: 96 (*bis*)  
 Merejzkovski, D.: 19  
 Micalella, D.: 57; 60 (*bis*); 61; 72; 98 (*bis*);  
 99 (*ter*); 100  
 Mitra: 24; 52; 56; 95  
 Momigliano, A.: 38 (*bis*); 44 (*bis*)  
 Mommsen, Th.: 43  
 Mondolfo, R.: 60

- Montagnini, F.: 87  
 Montefrèdini, F.: 23; 23  
 Mosca, G.: 36  
 Mosè: 85; 85; 86; 88  
 Mueller-Seidel, I.: 57; 69
- Naber, S. A.: 98  
 Natale, F.: 29  
 Naville, H. A.: 48; 48  
 Neander, A.: 47  
 Negev, A.: 61  
 Negri, G.: 15; 19; 21; 22 (*quinquies*); 22 (*bis*);  
 23; 24; 24; 26; 26; 27 (*bis*); 35; 40 (*quater*);  
 40; 41 (*quinquies*); 41 (*bis*); 42 (*quater*);  
 47 (*ter*); 47 (*ter*); 48 (*quater*); 48 (*bis*);  
 49; 52; 54 (*bis*)  
 Neri, F.: 37  
 Nerone: 23  
 Neumann, C. J.: 85  
 Nicomaco Flaviano: 20  
 Nigra, C.: 41  
 Nonno: 28
- Oberdorfer, A.: 31  
 Omero: 77; 78 (*bis*); 79 (*bis*); 96  
 Omodeo, A.: 31  
 Orazio: 89  
 Origene: 54
- Padovani, U.: 86  
 Pais, E.: 26  
 Paolo, Santo: 41; 91 (*bis*)  
 Pareti, L.: 8; 27  
 Pasquali, G.: 7; 35; 35; 43  
 Pastore, A.: 36  
 Pellegrino, M.: 3; 45  
 Pericle: 32  
 Peterson, E.: 55; 56  
 Petit, P.: 57; 60; 68  
 Petrarca, F.: 12  
 Petronio: 81  
 Pietro, Santo: 20  
 Pindaro: 100  
 Pintor, F.: 31  
 Piovanò, G. A.: 16; 16  
 Pitagora: 12; 66
- Platone: 7; 38; 41; 50 (*bis*); 57; 60; 60;  
 62; 63; 64; 65; 66; 67; 69; 71; 78; 84;  
 88; 89; 94 (*bis*); 95 (*bis*)  
 Platt, A.: 98; 100  
 Plinio il Vecchio: 38  
 Plotino: 50 (*bis*); 53; 65; 68; 94 (*sexies*)  
 Plutarco: 71; 89; 99  
 Pohlenz, M.: 90 (*quater*)  
 Polibio: 38  
 Polverini, L.: 29 (*bis*)  
 Porfirio: 50; 53; 54 (*ter*); 86; 86; 94  
 Prato, C.: 57; 60; 98 (*ter*); 99 (*bis*); 100 (*ter*);  
 101  
 Pretestato, Vezzio Agorio: 20  
 Prezzolini, G.: 41; 41  
 Priamo: 98  
 Proclo: 50 (*bis*)  
 Proto B.: 90  
 Prudenzio: 24  
 Puntoni, V.: 40
- Raeder, H.: 52; 53; 53 (*bis*)  
 Rapisardi, M.: 23  
 Ranzoli, C.: 41  
 Renan, E.: 21; 22; 24; 41  
 Renard, B.: 87 (*bis*); 91  
 Richer, J.: 15; 33; 57 (*octies*); 85  
 Rohde, E.: 31  
 Romagnoli, E.: 7; 43  
 Romano, L.: 36  
 Romano, S. F.: 9  
 Romolo: 20  
 Rosen, K.: 57; 61; 69  
 Rossi, V.: 37  
 Rostagni, Ant.: 11  
 Rostagni, L.: 3; 7  
 Rostovtzeff, M.: 31  
 Ruffini, F.: 36  
 Russo, C. F.: 98; 100  
 Russo, L.: 13; 29
- Salama, P.: 63  
 Salammbo: 39  
 Salvemini, G.: 26  
 Sartori, F.: 29  
 Sartori Treves, P.: 88  
 Scarpat, G.: 87  
 Scherillo, M.: 41

- Serapide: 53  
 Serra, R.: 40 (*bis*)  
 Shaftesbury, A. Ashley, conte di: 93 (*bis*)  
 Simmaco: 20; 24  
 Socrate: 60; 61; 62 (*bis*); 62; 63 (*sexies*); 64 (*bis*)  
 Solari, G.: 36; 36  
 Soffritti, O.: 87  
 Spaventa, B.: 31  
 Stählin, O.: 45  
 Stampini, E.: 39  
 Stauffer, E.: 90 (*bis*); 91 (*bis*)  
 Stella, L. A.: 43  
 Stilicone: 27  
 Strabone: 38  
 Strauss, D. F.: 46 (*bis*); 46, 47  
 Stumpf, A.: 87 (*quater*); 88; 89 (*ter*); 91 (*ter*)  
 Tacito: 27  
 Talbert, Ch.: 57; 61; 65  
 Talbot, E.: 16 (*bis*); 16  
 Taccone, A.: 7; 9; 10 (*bis*); 10; 13; 39  
 Tasca, A.: 9  
 Temistio: 28; 59; 60; 62 (*bis*)  
 Teocrito: 7; 10; 10; 13; 81  
 Terracini, B.: 9  
 Tertulliano: 40  
 Thillet, P.: 99  
 Thovez, E.: 39  
 Tillemont, L.-S. Le Nain de: 19  
 Timagene: 32  
 Timco: 12  
 Timpanaro, S.: 22  
 Tocco, F.: 41  
 Togliatti, P.: 9  
 Traiano: 77  
 Treves, P.: 3; 15; 19-34  
 Trezza, G.: 24  
 Tucidide: 32  
 Turati, F.: 22 (*bis*)  
 Umberto I: 22  
 Valgimigli, M.: 30; 40  
 Vallauri, T.: 36  
 Valmaggi, L.: 39  
 Vianello, N.: 7  
 Vico, G. B.: 10; 35  
 Vidari, G.: 36  
 Vincenti, L.: 12  
 Viola, G.: 87  
 Vitelli, G.: 26; 43  
 Volpe, G.: 25  
 Waldeck-Rousseau, P. M. E.: 22  
 Wallis, R. T.: 57; 63; 65  
 Wendland, P.: 52  
 Wilamowitz Moellendorf, U. von: 43 (*bis*); 45  
 Witt, R. E.: 57; 60; 63; 65 (*bis*); 66  
 Wright, W. C.: 85 (*quater*); 87; 88; 100 (*bis*)  
 Zeller, E.: 60  
 Zenone: 90  
 Zeus: 52; 53; 65; 66  
 Zini, Z.: 9; 9; 39; 39; 40  
 Zuccante, G.: 31; 41



## INDICE

|                                                                                                                                  |        |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| <i>Premessa</i> . . . . .                                                                                                        | pag. 3 |
| <b>Relazioni</b> . . . . .                                                                                                       | » 5    |
| ITALO LANA, <i>Genesi e natura del « Giuliano l'Apostata » di Augusto Rostagni</i> . . . . .                                     | » 7    |
| PIERO TREVES, <i>Giuliano l'Apostata nella cultura italiana dell'Ottocento</i> . . . . .                                         | » 19   |
| FRANCESCO DELLA CORTE, <i>« Giuliano l'Apostata » da Gaetano Negri ad Augusto Rostagni</i> . . . . .                             | » 35   |
| EUGENIO CORSINI, <i>L'imperatore Giuliano tra Cristianesimo e neoplatonismo</i> . . . . .                                        | » 45   |
| ISABELLA LABRIOLA, <i>Direttive della propaganda dell'imperatore Giuliano</i> . . . . .                                          | » 57   |
| <b>Comunicazioni</b> . . . . .                                                                                                   | » 75   |
| GIORGIO BÀRBERI SQUAROTTI, <i>Rostagni e Giuliano: il trionfo della satira</i> . . . . .                                         | » 77   |
| GIOVANNI CASTELLI, <i>Lo θεὸς ζηλωτῆς ebraico nel « Contra Galileos » di Giuliano</i> . . . . .                                  | » 85   |
| AUGUSTO GUZZO, <i>Giuliano Imperatore</i> . . . . .                                                                              | » 93   |
| NINO MARINONE, <i>La traduzione del « Misopogone »</i> . . . . .                                                                 | » 97   |
| <i>Testo dell'invito a partecipare all'incontro di studio di Muzzano del 18 ottobre 1981 sul Giuliano del Rostagni</i> . . . . . | » 103  |
| INDICE DEI NOMI PROPRI . . . . .                                                                                                 | » 105  |